

3000
FFL

FL/340

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID



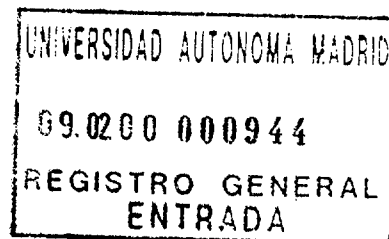
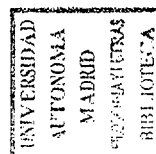
5405805154

CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

**EL PENSAMIENTO DE HOMERO SOBRE LA
REALIDAD PSICOLÓGICA EN LA *ILÍADA*.**

**SEIS CONCEPTOS FUNDAMENTALES: *ΘΥΜΟΣ*,
ΦΡΗΝ, *ΝΟΟΣ*, *ΗΤΟΡ*, *ΚΗΡΥ ΚΡΑΔΙΗ***

Director: Dr. Jorge Pérez de Tudela
Profesor Titular de Filosofía del
Departamento de Filosofía de la
Universidad Autónoma de Madrid



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2000

Req. FFL 175.592

*ψυχῆς πείρατα ἰών οὐκ ἄν
ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος
ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

Heráclito (22 B 45, Diels-Kranz)

INDICE

INTRODUCCIÓN	10
1. Objetivo y marco del estudio	10
2. Consideraciones metodológicas	13
I. <i>Θυμός</i>	18
1. Primera delimitación del sentido de <i>θυμός</i> atendiendo a la etimología	18
2. Segunda delimitación del sentido de <i>θυμός</i> según el criterio del <i>grado de implicación en la vida psíquica de la persona</i>	21
2.1. <i>θυμός</i> como instancia de carácter preeminentemente físico y no implicada de forma directa en la vida psíquica	22
2.1.1. <i>θυμός</i> como identificable con el “aliento vital / fuerza vital”	22
2.1.2. <i>θυμός</i> como instancia física. Su localización	55
2.2. <i>θυμός</i> como instancia directamente implicada en la vida psíquica	64
2.2.1. <i>θυμός</i> como fuerza que impulsa a la acción o que debe ser contenida	65
2.2.2. <i>θυμός</i> como instancia volitiva	73
2.2.3. <i>θυμός</i> como ámbito de pensamientos y de reflexión	80
2.2.4. <i>θυμός</i> como expresión del carácter del individuo	97
2.2.5. <i>θυμός</i> como asiento de la vida emocional	103
2.2.5.1. De la aflicción	104
2.2.5.2. De la cólera	113
2.2.5.3. Del amor y del afecto	117

2.2.5.4. Del miedo y del temor	121
2.2.5.5. De la alegría y del regocijo	124
2.2.5.6. Del deseo	126
2.2.5.7. De las inquietudes	129
2.2.5.8. De las expectativas y de las esperanzas	131
2.2.5.9. De la inclinación, del gusto y del agrado	133
2.2.5.10. De otros afectos	135
2.2.6. <i>θυμός</i> como sentimiento, pensamiento o propósito	143
2.2.7. <i>θυμός</i> como objeto de la intervención divina	144
3. <i>θυμός</i> en composición	151
4. Conclusión	156
II. <i>Φρήν</i> / <i>φρένες</i>	176
1. Primera delimitación del sentido de <i>φρήν</i> atendiendo a la etimología	176
2. Segunda delimitación del sentido de <i>φρήν</i> según el criterio del grado de implicación en la vida psíquica de la persona	179
2.1. <i>φρήν</i> como instancia de carácter físico no implicada en la vida psíquica	179
2.2. <i>φρήν</i> como instancia directamente implicada en la vida psíquica	196
2.2.1. <i>φρήν</i> como sede de la actividad mental	197
2.2.2. <i>φρήν</i> como expresión de la función de pensar con sensatez	223
2.2.3. <i>φρήν</i> como instancia volitiva	245
2.2.4. <i>φρήν</i> como sede de la vida emocional	252
2.2.4.1. Del temor	254

2.2.4.2. De la alegría y el deleite	255
2.2.4.3. De la cólera	260
2.2.4.4. De la aflicción	262
2.2.4.5. De la furia guerrera	269
2.2.4.6. Del deseo	274
2.2.4.7. De la vergüenza y de la indignación	277
2.2.5. <i>φρήν</i> como sede de otras “instancias anímicas”	282
3. <i>Πραπίδες</i>	288
4. Conclusión	293
III. <i>Νόος</i>	311
1. Primer acercamiento al sentido de <i>νόος</i> atendiendo a su etimología	311
2. Primera delimitación del sentido de <i>νόος</i> según el criterio del grado de corporalidad	317
3. Segunda delimitación del sentido de <i>νόος</i> según el criterio del grado de actualización en el espacio y en el tiempo	318
3.1. Panorama general de las aportaciones anteriores al estudio del significado de <i>νόος</i>	319
3.2. <i>νόος</i> como función permanente y propia de la actividad psíquica del hombre	357
3.2.1. <i>νόος</i> como función psíquica a la que se atribuyen cualidades o capacidades que afectan a la caracterización del individuo	357
3.2.2. <i>νόος</i> como función psíquica que ofrece superioridad sobre los demás	378
3.2.3. <i>νόος</i> como función psíquica sujeta a cambios	390

3.2.4. <i>νόος</i> como función psíquica que influye en la conducta	416
3.2.5. <i>νόος</i> como la consciencia que se mantiene intacta tras dificultades externas	418
3.2.6. <i>νόος</i> como la función psíquica que ofrece soluciones	419
3.2.7. <i>νόος</i> como la función psíquica que recrea mentalmente situaciones pasadas	421
3.2.8. <i>νόος</i> como función mental a la que se le oculta algo	424
3.2.9. <i>νόος</i> como el ámbito donde se oculta lo que la persona piensa	426
3.3. <i>νόος</i> como un producto concreto de la función psíquica	428
3.3.1. <i>νόος</i> como intención o propósito (deseo)	429
3.3.2. <i>νόος</i> como plan o proyecto	439
4. Νόημα	452
4.1. <i>νόημα</i> como función psíquica permanente de la persona	453
4.2. <i>νόημα</i> como un producto concreto de la función psíquica	456
4.2.1. <i>νόημα</i> como deseo, propósito	456
4.2.2. <i>νόημα</i> como plan o proyecto de actuación	457
5. Conclusión	461
5.1. Relación de <i>νόος</i> con la emoción	466
5.2. Relación de <i>νόος</i> con otros términos referentes a la vida psíquica	469
IV. Ήτορ, κῆρ y κραδίη (καρδίη)	485
1. Panorama general de las aportaciones anteriores al estudio del significado de <i>ἥτορ</i> , <i>κῆρ</i> y <i>κραδίη</i> (<i>καρδίη</i>)	485

2. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$	506
2.1. Primera aproximación al sentido de $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ atendiendo a la etimología	506
2.2. Segunda delimitación del sentido de $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ según el criterio del <i>grado de implicación</i> en la vida psíquica de la persona	509
2.2.1. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos	509
2.2.1.1. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>entidad corporal</i>	509
2.2.1.2. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>asimilable a la vida o a la fuerza vital</i>	520
2.2.2. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como instancia directamente implicada en procesos psíquicos	534
2.2.2.1. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>instancia interna con papel activo en procesos psíquicos</i>	534
2.2.2.2. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>instancia cuya índole determina la actitud que caracteriza al individuo</i>	543
2.2.2.3. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>objeto de cambio</i>	550
2.2.2.4. $\hat{\eta}\tau\omicron\rho$ como <i>instancia afectada por pasiones</i>	552
3. $K\tilde{\eta}\rho$	564
3.1. Primera aproximación al sentido de $K\tilde{\eta}\rho$ atendiendo a la etimología	564
3.2. Segunda delimitación del sentido de $K\tilde{\eta}\rho$ según el criterio del <i>grado de implicación</i> en la vida psíquica de la persona	565
3.2.1. $K\tilde{\eta}\rho$ como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos	566

3.2.2. <i>κῆρ</i> como instancia directamente implicada en procesos psíquicos	567
3.2.2.1. <i>κῆρ</i> como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos	568
3.2.2.2. <i>κῆρ</i> como trasunto del propio “yo”	573
3.2.2.3. <i>κῆρ</i> como sede de la vida consciente	577
3.2.2.4. <i>κῆρ</i> como susceptible de ser objeto de cambio	582
3.2.2.5. <i>κῆρ</i> como instancia afectada por pasiones	586
4. Κραδίη (καρδίη)	610
4.1. Primera aproximación al sentido de <i>κραδίη (καρδίη)</i> atendiendo a la etimología	610
4.2. Segunda delimitación del sentido de <i>κραδίη (καρδίη)</i> según el criterio del <i>grado de implicación</i> en la vida psíquica de la persona	611
4.2.1. <i>κραδίη</i> como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos	611
4.2.2. <i>κραδίη (καρδίη)</i> como instancia directamente implicada en procesos psíquicos	617
4.2.2.1. <i>κραδίη</i> como sede de la fuerza emocional que impulsa a la acción	618
4.2.2.2. <i>κραδίη</i> como instancia cuya índole determina la caracterización de la persona	625
4.2.2.3. <i>κραδίη</i> como la instancia que determina la actitud del individuo	629
4.2.2.4. <i>κραδίη</i> como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos	631

4.2.2.5. <i>κραδίη como instancia objeto de pasiones</i>	632
5. Conclusión	641
V. CONCLUSIÓN	662
VI. ILUSTRACIONES	680
VII. BIBLIOGRAFÍA	698
VIII. ÍNDICE DE TABLAS	719
IX. ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	720

INTRODUCCIÓN

1. Objetivo y marco del estudio

Esta tesis la considero el primer resultado práctico de un interés por la poesía épica homérica y, por extensión, por el legado de la Grecia antigua, que arranca desde antiguo. Cuando, en mi primera adolescencia, tuve la suerte de leer la *Iliada* y la *Odisea*, prendió en mí el encanto de lo que entonces me pareció un extraordinario mundo de leyenda y un orbe de personajes de ensueño; encanto que no me ha abandonado desde entonces. Ese regusto tan agradable que deja la poesía homérica fue el que me indujo al interés por los griegos en general y el que, en última instancia, tras épocas de mayor o menor incidencia en mi vida, me ha llevado a dedicar mi primer trabajo de investigación a Homero.

Asimismo, esta tesis me ha permitido armonizar dos intereses igualmente caros para mí: por un lado, volver sobre mi querido Homero y consagrarle un trabajo monográfico, y, por otro, hacer una contribución al estudio de la historia de las ideas, de aquellas concepciones con las que el ser humano ha ido construyendo su comprensión de la realidad. Y esto, en un momento que me ha parecido especialmente propicio, una vez terminada mi licenciatura en filosofía y completada mi formación con estudios de filología clásica, pues ello me ha permitido abordar el problema con buenas armas, aunando la penetración conceptual del filósofo y el conocimiento lingüístico del filólogo.

Como casi siempre ocurre, mi punto de partida original pretendía abarcar un campo muy amplio que incluía, por ejemplo, referencias a los modelos de comportamiento de los héroes, a la relación entre dioses y hombres, al problema de la caducidad de la vida, o a las dos esferas públicas de la vida de los personajes homéricos: la batalla y la asamblea. Pronto me di cuenta de que me abocaba a un estudio inabordable para el

marco de una tesis, por lo que restringí mi atención a aquella parte de mi proyecto que se ocupaba directamente de explorar la interioridad del ser humano en la poesía homérica, incluyendo no sólo su vida anímica y mental, sino también sus modos de auto-representación y su identidad personal.

En este sentido, me pareció útil un estudio que aclarara las primeras formas griegas de autoconcepción del “yo”, en las cuales están estrechamente imbricadas tanto la representación de la vida psíquica, como el concepto que se tiene de la propia identidad. Pero esta clase de estudio supone mucho más que un análisis de las instancias y funciones psicológicas implicadas, requiere una indagación completa de los modos de designación personal, de su relación con la manera que tiene el hombre homérico de concebirse a sí mismo en tanto ser que piensa, siente, quiere, desea o padece, y, en definitiva, de todas las formas homéricas de expresión que respondan a una noción de “yo”. Con este trabajo, pretendo sentar las bases de ese estudio, recorriendo la primera parte de ese camino que lleva a la comprensión de la concepción homérica del “yo”: la parte que se ocupa de investigar la realidad psicológica centrada en ciertos órganos corporales y funciones anímicas en las que se proyecta, como veremos, la propia identidad de los personajes.

Mi intención primera era tratar ambos poemas, la *Iliada* y la *Odisea*, pero la ingente tarea que suponía mi forma de trabajar (con un análisis exhaustivo de todos los pasajes pertinentes), hizo aconsejable limitar mi esfuerzo a uno de dichos poemas. Me decanté por la *Iliada* por dos razones principalmente: la primera es puramente personal, pues siempre me ha gustado más que la *Odisea*; la segunda es porque se trata, en general, de un texto más antiguo (aunque soy consciente de la problemática que existe sobre la datación no sólo de un poema entero, sino de cantos e incluso de

pasajes concretos) y a mí me interesaba buscar la fuente literaria última de la que se ha formado el mundo conceptual de Occidente.

El presente trabajo es, pues, un estudio centrado en la implicación que determinadas instancias y funciones anímicas tienen en la vida psíquica de los personajes que aparecen en la *Iliada*. Este estudio, que es una investigación abierta, constituye la base de un intento de esclarecimiento de la concepción que sobre la realidad psíquica subyace en el poema, pues dichas instancias tienen un papel de primer orden en la descripción de esta realidad. Además, como el poema contiene el armazón ideológico que va a nutrir la idea que van a tener los griegos de los distintos aspectos del mundo, incluyendo el funcionamiento psíquico del ser humano, creemos que una buena comprensión de aquél nos proporciona el comienzo ineludible del que hay que partir para abordar las distintas concepciones posteriores que tuvieron los griegos sobre la psique. Por consiguiente, esta investigación pretende ser una contribución al estudio de la historia de las ideas, pues trata de dilucidar una parte del trasfondo conceptual que nos revela el primer documento en el que viene reflejado el pensamiento de una cultura sobre los distintos aspectos de la vida.

Creo que un nuevo trabajo sobre lo que tradicionalmente se ha venido llamando “psicología homérica” tiene principalmente dos justificaciones: la primera se refiere al estado de los estudios homéricos sobre la vida psíquica, pues si bien existen numerosas investigaciones parciales sobre determinados términos psicológicos y excelentes trabajos de conjunto sobre el tema, no existe hasta la fecha, que sepamos, ningún estudio que trate con toda exhaustividad, desde un punto de vista lingüístico y filosófico, el papel que juegan las principales instancias anímicas implicadas en el desenvolvimiento de la vida psíquica de los personajes homéricos. Y ello se hace especialmente evidente en nuestra lengua que, desde el meritorio capítulo de José S. Lasso de la Vega dedicado el tema

en la obra de conjunto *Introducción a Homero* (Madrid, Guadarrama, 1963), donde los mejores helenistas españoles hicieron una encomiable labor para resumir el estado de la cuestión sobre los distintos aspectos de los estudios homéricos, apenas se ha cultivado el tema.

La segunda justificación está relacionada con la necesidad que hay, a mi juicio, de ahondar en la comprensión del origen de los conceptos que han llegado a conformar la visión griega y, por extensión, occidental del mundo. Y, en especial, en la de aquellos conceptos que más interés pueden tener para el filósofo, es decir, los relacionados con el pensamiento. Entender el modo en el que se concibe el pensar en los poemas homéricos debe arrojar luz sobre la forma en la que los griegos posteriores, que tenían a Homero por el perenne maestro, se enfrentaron con los problemas filosóficos (apenas merece la pena insistir, por ejemplo, en la importancia que el término homérico *νόος* llegó a tener en la filosofía posterior).

Por tanto, esta tesis pretende cumplir dos exigencias: intentar llenar el hueco que sobre los estudios de psicología homérica existe en nuestro país, y constituir la base de un estudio sobre el origen del vocabulario psicológico en Grecia.

2. Consideraciones metodológicas

Una vez establecido la intención y el marco del presente estudio, quizá sea ahora el momento de hacer algunas aclaraciones de carácter metodológico.

En primer lugar, he de decir que, aunque parezca extraño que no haya dedicado un capítulo exclusivo al término *ψυχή*, he podido prescindir, en el contexto de esta tesis, de un análisis exhaustivo de dicho término, porque se trata de una entidad que en Homero no tiene ninguna implicación en la vida psicológica de la persona. No obstante, a esta

palabra le dedicamos una amplia atención, así como a todas aquellas que tienen alguna relación con el funcionamiento psíquico, aunque algunas, como *μένος, βουλή, νόημα, μήτις* o *πραπίδες*, no tengan dedicadas un capítulo aparte, debido, más que nada, a su menor índice de frecuencia en el poema.

Por otro lado, y ya que este trabajo se dedica, en esencia, al análisis lingüístico y filosófico de los términos referentes a la vida psíquica en la *Iliada*, me ha parecido oportuno explicitar desde un principio los criterios de clasificación necesarios para abordar dicho análisis, los cuales debían ser válidos y aplicables a todos los términos (cf. Tabla VII). El primero de ellos es el que permite una aproximación más general al sentido de éstos. Se trata del criterio del *grado de corporalidad*, mediante el cual separamos aquéllos ámbitos de la vida psíquica que tienen una existencia física más o menos clara, de los que poseen un carácter meramente “funcional”, esto es, sólo se conciben en cuanto “operan” en el individuo y determinan, con su acción, su vida psíquica. Según este criterio, podemos dividir los términos en cuestión en dos grupos: el de aquellos que tienen alguna referencia anatómica, como *θυμός, φρήν, πραπίδες, ἥτορ, κῆρ* y *κραδίη*; y el de los que no tienen ninguna, como *νόος, νόημα, μήτις* o *βουλή*.

El segundo criterio de análisis es el del *grado de implicación* en la vida psíquica, mediante el cual pretendo abordar el estudio semántico de cada uno de dichos términos fijándome en qué medida la instancias que designan están involucradas en los procesos psicológicos de la persona, ya que muchas de ellas son ajenas, en algunos contextos, a los fenómenos de la psique.

Finalmente, el tercer criterio es el del *modo de implicación* en la vida psíquica, con el cual abordo la última aproximación al sentido de los términos desde el punto de vista de la forma que adopta la relación de cada

instancia anímica con los procesos psicológicos. Así, diferencio aquellos contextos en los que dicha instancia aparece como sede de fenómenos anímicos, de aquellos en los que cumple el papel de agente de dichos fenómenos, o de los que encarna la actitud del individuo hacia el entorno. Asimismo, pongo de relieve en cada caso los ámbitos de la esfera psíquica en los que dichas instancias tienen alguna relevancia, ya sean éstos el intelectual, el emocional o el volitivo.

De todas formas, la comprensión última del sentido de estos términos está supeditado al trabajo filológico, herramienta imprescindible para hacer nuestros unos textos que corresponden a una tradición lingüística y conceptual muy alejada de nosotros. Sobre la base de dicho trabajo, saco las conclusiones filosóficas que se derivan en cada caso, dejando para el final las consideraciones que se pueden hacer sobre lo que se ha denominado la “teoría psicosomática”¹ del hombre el Homero, centrándome sobre todo en su concepción de la realidad psíquica.

Por último, quisiera terminar estas palabras introductorias haciendo un par de precisiones.

En primer lugar, cuando utilizo el nombre de “Homero”, sólo estoy haciendo uso de una convención terminológica para hacer alusión al poeta o a los poetas responsables de la confección del poema tal como se nos ha transmitido hasta hoy. Los problemas derivados de la llamada “cuestión homérica”, a pesar de no serme ajenos, no creo que tengan importancia para el propósito de este trabajo. Yo parto del texto y me atengo a él tal como lo tenemos, como expresión escrita de una mentalidad y de una forma de entender el mundo, con independencia del poeta, poetas o aedos que hayan

¹ El término es empleado por Joan B. Llinares para hacer referencia a la concepción antropológica del sujeto en Homero, es decir, a todo lo que se refiere a su comprensión del alma en relación al cuerpo, de la vida psíquica y de la conciencia: “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la antropología homérica”, en Vicente Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 28.

tenido que ver en su composición. A mí me interesa el poema como resultado, no el proceso de su formación. En este sentido, hacemos nuestras las palabras que, en su día, escribió Victor Larock a este propósito:

Est-il nécessaire de le dire? par Homère, nous n'entendons ni un poète, ni une lignée de poètes, mais simplement l'ensemble des poèmes homériques considérés comme l'expression d'une certaine mentalité. Il n'est pas indispensable -outre qu'il serait assez difficile- de résoudre la question homérique pour préciser certaines tendances et fixer certains traits caractéristiques.²

En segundo lugar, que me plantee el trans fondo ideológico del pensamiento homérico en la *Ilíada* no implica que pensemos en Homero como en el primer filósofo y que la poesía épica tenga que ser considerada como un intento claro de cuestionamiento del mundo. Sin embargo, la poesía homérica sí plantea un modo de ver las cosas que supone presupuestos filosóficos. En este sentido, nos adherimos a las palabras de Fränkel:

La vieja epopeya heroica mantiene básicamente una actitud no filosófica: las cosas se presentan sin posterior cuestionamiento para ser abordadas en la épica. Lo cual no excluye que, consciente o inconscientemente, haya presupuestos filosóficos. La filosofía es inexcusable.³

En cuanto a la edición de la *Ilíada* que empleamos en las citas, se trata de la clásica de T.W. Allen, *Homeri Ilias*, I-II, Oxford, Clarendon Press,

²“¿Es necesario decirlo? Por Homero no entendemos nosotros ni un poeta, ni una línea de poetas, sino simplemente el conjunto de los poemas considerados como la expresión de una cierta mentalidad. No es indispensable -además de que sería muy difícil- resolver la cuestión homérica para precisar ciertas tendencias y para fijar ciertos rasgos característicos” (“Les premières conceptions psychologiques des grecs”, *Revue Belge de Philologie et Histoire*, 9 (1930) p. 405 n. 1).

³Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962² (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, trad. esp. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Ed. Visor, cap. 4, p. 70, n. 8). Aquí, y en lo sucesivo, haremos referencia a este libro por la edición española.

1931. Respecto de las traducciones de los pasajes griegos citados, así como de las de los autores modernos, todas son mías excepto mención expresa en contrario. No obstante, me han servido de apoyo las de Francisco Sanz Franco⁴, Luis Segalá y Estalella⁵ y Emilio Crespo Güemes⁶.

Las ilustraciones han sido todas obtenidas del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, de H. Ch. Ackermann y J.-R. Gisler (eds.), Zürich und München, Artemis Verlag, 1981.

Finalmente, quisiera expresar mi agradecimiento a los profesores Enrique López Castellón y Emilio Crespo Güemes, de la Universidad Autónoma de Madrid, y Alberto Bernabé Pajares, de la Universidad Complutense, quienes no sólo tuvieron la amabilidad de atenderme siempre que los requerí, sino que además me hicieron sugerencias útiles sobre algunos aspectos. Y, por supuesto, al profesor Jorge Pérez de Tudela, por su apoyo constante y su orientación facilitadas en calidad de director de esta tesis.

⁴ Barcelona, Ed. Avesta, 1971, 2 vols.

⁵ Madrid, Espasa Calpe, 1985¹⁶ [= 1908].

⁶ Madrid, Gredos, 1991.

I. ΘΥΜΟΣ

Lo que vamos a intentar aquí es descubrir, dentro del marco de un esfuerzo por “traducir” de la manera menos injusta posible el lenguaje homérico al nuestro, el trasunto conceptual e ideológico referente a *θυμός* que dicho lenguaje esconde para que, desde nuestra moderna perspectiva, podamos entenderlo un poco mejor, aún a sabiendas de que los respectivos mundos conceptuales no son unívocamente equivalentes.

Vamos a delimitar el significado de *θυμός* atendiendo, primero, a su etimología, y, después, a todas sus ocurrencias en el poema para, desde ellas y mediante un proceso de análisis sintáctico y semántico, poder arrojar más luz sobre el principal responsable de la vida mental en el hombre homérico.

1. Primera delimitación del sentido de *θυμός* atendiendo a la etimología

Si comenzamos nuestra indagación en los intentos de establecer el origen del término desde la Antigüedad, podemos apreciar una notable coincidencia. Casi todos los léxicos lo consideran un compuesto de *θύειν* “agitar, excitar” y *αἷμα* “sangre”⁷, sobre la base de la definición de *θυμός* dada por el esolio AbT a *Il.* XVIII 110⁸, en la que dice que *θυμός* es *ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος διὰ ὄρεξιν ἀντιλνπῆσεως*, “la

⁷ Cf. *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, F. W. Sturz (ed.), Hildesheim, Georg Olms, 1973, s.v.: *Θυμός· παρὰ τὸ θύειν αἷμα*, “por *θύειν* y *αἷμα*”; *Etymologicon Magnum*, Thomas Gaisford (ed.), Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1962 (= 1848, Oxford), 458,7: *θυμός· . . . ἀπὸ τοῦ θύειν καὶ ὀρμᾶν τὸ αἷμα*, “de *θύειν* ‘agitar’ y de *αἷμα*”; Eustacio (M. van der Valk, ed., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols., Leiden, Brill, 1971-1987, vol. 1, p. 13): *παρήκται δὲ ὁ μὲν θυμός παρὰ τὸ θύειν, ὃ δηλοῖ τὸ ὀρμᾶν, καὶ τὸ αἷμα*, “*θυμός* deriva de *θύειν*, que es evidentemente ‘agitar’, y de *αἷμα*”.

⁸ Hartmut Erbse (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vols. 1-7, Berlín, De Gruyter, 1965-1988.

ebullición de la sangre que rodea el corazón por un deseo de venganza”⁹, lo cual está en la línea de la etimología que ofrece Platón en el *Crátilo* 419e, donde dice que θυμός tendría este nombre ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς, “de la impetuosidad y de la ebullición del alma”¹⁰. Pero, para entender la definición del escolio, debemos tener en cuenta que en XVIII 110, se hace una comparación entre la cólera (χόλος) que aumenta en el pecho de los hombres, y el humo (καπνός). Como el humo sólo surge de la combustión por medio del fuego (πύρωσις), y esa combustión es una ζέσις “ebullición, inflamación”, el escolista supone que, de la misma forma que el humo, el θυμός nace como una ζέσις de la sangre cuando el hombre está encolerizado, es decir, excitado. De este modo, se va a establecer también una estrecha relación entre θυμός y los estados de agitación emocional (no sólo χόλος, sino también μῆνις, ὀργή y κότος) con los que tiene en común, precisamente, su vínculo con la excitación afectiva¹¹. Recapitulando, podemos decir que θυμός, según los

⁹ *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*: Θυμός· παρὰ τὸ θύω τὸ ὀρμαῖν, ἢ τοῦ αἵματος κίνησις καὶ ζέσις, “por θύω ‘agitar’, el movimiento y la ebullición de la sangre”; Eustacio (*op. cit.*, vol. 1, p. 13): κίνησις γὰρ αἵματος ἐν καρδίᾳ ἐστὶν ὁ θυμός, “pues el θυμός es el movimiento de la sangre en el corazón”. Por otro lado, este escolio parece sintetizar dos opiniones citadas por Aristóteles, de *Anima* 403a, 30s.: διαφερόντως δ’ ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. “Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición” (trad. de Tomás Calvo Martínez).

¹⁰ Aunque para Platón, ψυχή tiene ya un sentido mucho más espiritual, en esta etimología recuerda el sentido originario de “aliento”, cuyo calentamiento por efecto de las pasiones como la cólera produciría una especie de humo interno que el hombre homérico sentiría en la respiración agitada y jadeante y que llamaría θυμός. De esta manera, cobra sentido el significado que tienen algunas palabras relacionadas con θυμός, como θυμικός, “apasionado”, o θυμιαίνω, “enojarse”, y que en griego moderno la palabra designe la “cólera”.

¹¹ De este vínculo se hacen eco los léxicos y autores citados, que van a tender a considerar a θυμός en este sentido específico, no en su acepción genérica de ψυχή “alma” como sinónimo de estos términos (cf. *Etymologicum Magnum*, 458,7ss.; *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, s.v.; Eustacio, *ibid.*).

comentaristas antiguos y medievales, sería una especie de humo interior que surge del calentamiento y la ebullición de la sangre por efecto de las violentas palpitaciones del corazón cuando el individuo es presa de un estado de gran excitación emocional, identificado sobre todo con la cólera y el deseo de venganza¹².

Curiosamente, la filología moderna coincide en gran medida con lo que decían los antiguos¹³. Así, existe un acuerdo general en hacer derivar *θυμός* de la raíz indoeuropea *dheu-*, en griego *θυ-*, que significa “agitar, disiparse”, lo que es específico del polvo, humo o vapor, e implica un movimiento rápido (como se aprecia en el sánscrito *dhuno* “agitar”, y en los derivados *θύελλα*, *tempestad* o *θυιάς*, *bacante*); asimismo, implica la idea de “soplar, insuflar” y, de ahí, la de “exhalar, evaporarse y despedir olor”, significados que se recogen tanto en el verbo *θύω*, que significa, por una lado, “moverse violentamente”, y, por otro, “hacer humo” quemando ofrendas en sacrificios, como en la palabra *θύος* “incienso”, atestiguada en micénico (*tu-wo*, plural *tu-we-a*). Así, con alargamiento nasal en *m-* tenemos las palabras asociadas con el movimiento rápido del humo a las que pertenece *θυμός*, como el sánscrito *dhuma-h* “humo, vapor”, *dhumayati* “echar humo”, el lituano *dúmai* “humo”, el letón *dumi* “humo”, el latino *fumare*, *fumus* “humo, vapor, vaho”, *subfio* “sahumar, ahumar” y *subfimentum* “sahumerio”, y las griegas *θυμιάω*, “quemar como perfume”,

¹² Cf. también a este respecto el léxico *Suida* (A. Adler, ed., *Suidae lexicon*, 4 vols., en *Lexicographi Graeci* I.1-I.4, Leipzig, Teubner, 1928-1935), s.v. *θυμός*.

¹³ Para la etimología moderna de *θυμός* ver, por ejemplo, Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Berlín y Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co., 1930, voz *dheu-*; Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3ª ed., Heidelberg, 1938, p. 356; Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Band. I, 1959, pp. 261ss.; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1983, s.v.; Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1960, s.v.; John Chadwick, *Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 143.

θύμος “tomillo”, una planta caracterizada por su fragancia o θυμάλ-ων, “un trozo de madera quemada, carbón vegetal”. Por tanto, parece claro que el significado más antiguo de θυμός era el de “humor” o “vapor” que se agita en el interior. Además, y puesto que θυμός sólo pertenece a los seres vivos, este “humor interior” acabaría por identificarse con la idea de “aliento”, y, en especial, con el aliento sentido en la respiración agitada o jadeante. Así, en el griego homérico, el concepto de “humor” será expresado por otro término, καπνός, mientras que θυμός será reservado para designar, en aquellos contextos en los que prevalece su sentido primitivo, el aliento vital que posibilita el funcionamiento del organismo¹⁴.

2. Segunda delimitación del sentido de θυμός según el criterio del grado de implicación en la vida psíquica de la persona

Una vez establecido el sentido heredado de θυμός, entramos ya en el análisis semántico propiamente dicho, para lo cual necesitamos un criterio de clasificación que haga un primer acotamiento de las distintas funciones de

¹⁴ En base a esa idea de humor, Werner Jaeger piensa, en la línea de los comentaristas antiguos, que el θυμός está relacionado con el vapor que se desprende de la sangre caliente derramada, cf. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947 (*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. de José Gaos, México, FCE, 1952, p. 85). Sin embargo, E. L. Harrison anota que esa idea es errónea, por cuanto es difícil reconciliarlo con el uso homérico (“Notes on Homeric Psychology”, *The Phoenix*, 14, n° 2 (1960) p. 65, n. 22). Asimismo, otro autor, Richard Broxton Onians, (*The Origins of European Thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, Ed. Cambridge University Press, 1951, p. 44), revela que θυμός ha sido interpretado también por Gomperz y otros después de él como el “alma-sangre”, basándose en la misma relación que Jaeger, mientras otros autores como Nägelsbach y Autenrieth han sido seguidos por Bickel refiriéndolo más bien a la furiosa e hirviente sangre circulante, siguiendo la etimología del *Crátilo* (419e). Sin embargo, el propio Onians no comparte esta idea y piensa que ni Homero conecta el θυμός directamente con la sangre ni le hace comportarse como una mera “alma-sangre”, pero da una razón que no es cierta: que éste abandona el cuerpo aún cuando no hay sangre derramada: por ej., cuando Andrómaca se desmaya al ver el cuerpo de Héctor (*Il.* XXII 475) o Ares es derribado por una piedra (*Il.* XXI 417). Sin embargo, como veremos, en estos dos pasajes de desvanecimientos no se dice nunca que el θυμός abandone el cuerpo, sino la ψυχή, y eso sólo en *Il.* XXII 475. De todas formas, en ninguna parte de la *Iliada* se conecta el θυμός con la sangre, lo que no quiere decir, sin embargo, que en el pensamiento del poeta no subyaciera esta idea en algunos pasajes en los que θυμός es más fácilmente identificable con el aliento.

θυμός. Pero debe ser un criterio que tenga en cuenta también las demás designaciones de la vida psíquica, de tal forma que sea un marco de referencia, por así decir, global. Así, y ante la observación de que tanto *θυμός* como el resto de dichos términos (que estudiaremos en posteriores capítulos) provocan nuestro interés en cuanto están involucrados en el desenvolvimiento psíquico de los personajes homéricos, y puesto que esto es así en distinta medida, nos parece apropiado adoptar como primer criterio de clasificación el *grado de implicación en la vida psíquica*. Según este criterio, haremos una primera división entre los pasajes en los que *θυμός* sólo se concibe como directamente implicado en los fenómenos psicológicos del individuo, y aquéllos en los que prima más su carácter material, siendo su relación con el funcionamiento psíquico indirecto o inexistente.

2.1. *θυμός* como instancia de carácter preeminentemente físico y no implicada de forma directa en la vida psíquica

La índole física de *θυμός* puede abordarse, asimismo, desde dos puntos de vista: primero, como una función fisiológica íntimamente relacionada con el mantenimiento de las constantes vitales; y, segundo, como una instancia cuya corporalidad permite experimentar los síntomas de estados o procesos psicológicos.

2.1.1. *θυμός* como identificable con el “aliento vital / fuerza vital”

Empezaremos por analizar las ocurrencias de *θυμός* en dos grupos de contextos complementarios: primero, en los que se relaciona con la muerte del héroe en la forma de su pérdida o salida¹⁵; y, segundo, en los que está

¹⁵ Sobre la concepción homérica de la muerte y los términos relacionados con la cesación de la vida, cf. por ej., Robert Garland, “The Causation of Death in the *Iliad*: a Theological and Biological Investigation”, *Bulletin of Institute of Classical Studies*, 28 (1981) pp. 43-60.

claramente implicado en su desvanecimiento, donde, en vez de salir, se muestra debilitado o disminuido en sus funciones. Con ello, pretendemos aclarar el significado del término en relación a su posible consideración de “aliento” o de “energía” como principios de la vida y reguladores de su funcionamiento.

Primero veremos aquellos pasajes en los que *θυμός* aparece como el síntoma último de la muerte y las consideraciones que se derivan de ello, para, después, atender a los pasajes en los que éste pasa a ser síntoma de desvanecimientos, tengan éstos como resultado la muerte o no.

Atendiendo a los primeros contextos, lo primero que se dice del *θυμός* es que se “pierde” cuando un héroe muere a manos de otro: así sucede en *Il.* I 205, donde Aquiles dice que Agamenón *θυμὸν ὀλέσσει* “perderá el *θυμός*” por agraviarle, y también en otros muchos ejemplos, como *Il.* VIII 90, 270, 358, XI 342 (cf. XX 412), X 452, XI 433, XII 250, XVI 861, XVII 616, XVIII 92 y XXIV 638, donde, en la mayoría de los casos, un héroe *ἄλεσε* “perdió” o *ἀπολέσσει* “perderá”¹⁶ el *θυμός* por acción de un enemigo, nunca de forma natural. En estos contextos, y por la propia significación del verbo, la pérdida del *θυμός* siempre supone la muerte, aunque ello no quiera decir, como veremos, que sea lo único que pierde el héroe cuando fallece. Qué significado haya que dar aquí al *θυμός* ya es más difícil de precisar. Lo que parece claro es que se trata de aquéllo que hace que un hombre esté vivo, esto es, el condicionante de la vida, pudiendo ser ésto, dentro del terreno fisiológico, tanto el “aliento”, es decir, el aire que se respira y que nos define como seres vivos, como la fuerza o energía que nos

¹⁶ La aparición del verbo *ἄλλυμι* en estos contextos de muertes de héroes se entiende mejor cuando vemos que también posee el significado de “matar, destruir, hacer perecer”.

impulsa y hace moverse a los miembros, o bien ambas cosas. Desde luego, hay testimonios para ambas interpretaciones.

De hecho, entre los pasajes en que *θυμός* sirve de objeto del verbo *ῥαλλυμι*, hay uno que puede servirnos de guía. Se trata de *Il.* VIII 358, en el que aquél aparece junto a *μένος*, un importante término que puede arrojar luz sobre el tema, por cuanto que su paralelismo con *θυμός* no constituye un hecho aislado¹⁷. En el pasaje en cuestión, Atenea expresa el deseo de que Héctor

. . . μένος θυμόν τ' ὀλέσειε
 χερσὶν ὑπ' Ἀργείων φθίμενος ἐν πατρίδι γαίῃ
 . . . perdiera μένος y θυμός
a manos de los argivos consumido [muerto]¹⁸ en su tierra patria.

Como vemos, aquí la muerte del individuo se define como “pérdida” o “destrucción” de *μένος* y *θυμός*. De la rica significación de *μένος* en el poema¹⁹, podemos colegir que aquí designa la energía que el héroe siente

¹⁷ Cf. *Il.* XXII 346, *Il.* XXIV 198, *Il.* V 470 etc., *Il.* XX 174.

¹⁸ Aquí, y en adelante, las variantes interpretativas a un término o a una expresión van añadidas entre corchetes - [] -.

¹⁹ *Μένος* es el término más frecuente en Homero entre las designaciones de lo que podríamos llamar “las fuerzas físico-psíquicas” que definen las relaciones del hombre homérico con su entorno vital, entre las que se cuentan términos como *ἀλκή*, *σθένος*, *θάρσος*, *κράτος*, *δύναμις* o *ἔς* (obviamente, no en su sentido de “músculo, tendón”, sino en el derivado de “potencia, vigor”, cf. VII 269, XII 320 etc.). Pero, como su campo semántico en el poema es más amplio, y, además, coincide en algunos aspectos con el de *θυμός*, creemos que no estaría de más tener claro desde un principio cuál puede ser la idea global que tiene el poeta cuando usa el término *μένος*.

En primer lugar, *μένος* alude a la “fuerza vital” que mantiene el funcionamiento orgánico que asegura la vida del individuo (en XIII 444, se identifica con la fuerza que mueve el corazón), y que, junto con el *θυμός* (III 294, VIII 358) y la *ψυχή* (V 296, VIII 123 etc.), se pierde o disuelve con la muerte (*Il.* VI 27, VIII 358 etc.). Esa “fuerza vital” es también una especie de *δύναμις*, es decir, de energía o poder ínsito en el hombre que le capacita para desarrollar su actividad vital (VIII 294, XIII 786-7, XXII 20). En este sentido, se concibe como un “ímpetu” especial, generalmente otorgado o excitado por una divinidad, necesario para realizar actividades que requieren una gran energía, en especial, las acciones guerreras (V 254, 472, 513, 563, VII 38, VIII 335, X 366 etc.); pero un ímpetu que está íntimamente relacionado con el “aliento”, en tanto que es “inspirado” (*ἐμπνέω*) por una divinidad

como propia cuando respira ansiosamente en claro estado de agitación. La relación de μένος con θυμός en cuanto que ambos “se respiran” la ha puesto de manifiesto, entre otros, Richard B. Onians²⁰, apoyándose en pasajes donde se caracteriza, por ejemplo, a los guerreros μένος o μένεα

(X 482, XV 60, 262, XVII 456, XX 110 etc.) o incluso se “respira” (II 536, III 8 etc.). Este hálito o energía interna implica también un estado de gran excitación emocional propio del que está ansioso por combatir (μεμῶς, V 136, XIII 78), el cual suele estar asociado a un sentimiento de gran confianza y audacia (θάρσος, V 2, 125). Se trata de una cualidad aneja a la actividad guerrera, unida a la agilidad de piernas y brazos (V 122, XIII 78), en los cuales incluso se localiza (V 506, XVII 451), y susceptible de ser excitada, que aúna tanto el carácter de fuerza que capacita para luchar como el de furia combativa (junto a la ἀλκή, VI 265 y IX 706; el θυμός, V 470, 792, VI 72 etc.; y el σθένος, V 136). Sin embargo, μένος también puede tomar un sentido más restringido, designando un estado de furia similar a la cólera (χόλος, I 282-3), propio del que siente ojeriza contra alguien (II. I 207, IX 679).

Asimismo, y en tanto fuerza que se revela especialmente en estados de excitación nerviosa, puede concebirse, junto al θυμός, como un poder que impele a actuar de una determinada manera (XXII 346, XXIV 198). Este poder puede también ser objeto de cualidades con las que se califica una actitud en el combate (XIII 634).

Incluso, en algunos contextos, ese μένος que encarna la fuerza y la furia del guerrero sirve también, por sinécdoque, para hacer referencia al guerrero mismo (por ej., II 387, VI 502, XI 268, 272, XV 510). Tiene, pues, un carácter expletivo que resulta aún más claro cuando aquél aparece formando parte de una perifrasis para designar a una persona (Ἐχέκλῆος κρατερὸν μένος Ἀκτορίδαι, XVI 189). En este sentido, aparece coordinado frecuentemente con χεῖρες “brazos, manos” (XII 166, XIII 105, 318 etc.).

Por último, cabe decir que el μένος no es exclusivo de los seres humanos. También pueden poseerlo los dioses, en los que constituye un atributo de fuerza y poder (V 892, VII 457, VIII 450); los animales, en los que provoca el mismo efecto que en los hombres (XVII 20, 451 etc.), y los fenómenos naturales, como los vientos (V 524), el fuego (VI 182, XVII 565, XXIII 177 etc.), los ríos (XII 18), o el sol (XXIII 190), en los que designa la fuerza de la que emana la potencia con la que éstos actúan.

En cuanto a los autores que han tratado el término, la lista coincide prácticamente con aquéllos que se han ocupado de otras instancias relacionadas con la vida psíquica, como θυμός, φρένες, νόος etc... Entre éstos, cabe citar, por ejemplo, a J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig, 1929, pp. 11ss. y 83ss.; Victor Larock, “Les premières conceptions psychologiques des grecs”, *Revue Belge de Philologie et Histoire*, 9 (1930) p. 379ss.; Carla Schick, “Il concetto dell’anima presso gli indo-europei attraverso la terminologia greca”, *Rivista di Storia della Filosofia*, (1948) pp. 232s.; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 2ª ed., Hamburg, 1955 (*Las fuentes del pensamiento europeo*, trad. esp. de José Vives, Madrid, Ed. Razón y Fé, 1963, p. 42s.); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California, 1951 (*Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de María Araujo, 4ª reimp., Madrid, Alianza Universidad, 1986, pp. 22ss.); Hermann Fränkel, *op. cit.*, pp. 85s.; Richard B. Onians, *op. cit.*, pp. 50ss.; Paolo Vivante, “Sulle designazioni omeriche della realtà psichica”, *Archivio Glottologico Italiano* 41 (1956) pp. 117ss.; Olindo Falsirol, “Problemi omerici di psicologia e di religione alla luce dell’ etnologia”, *Rivista di Etnografia*, 11-12 (1957-58) pp. 120s.; Charles Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère*, 1ª ed., Paris, C. Klincksieck, 1963, cap. 1, pp. 35ss.; A. W. Adkins, *From the Many to the One: a study of personality and views of human nature in the context of Ancient Greek Society, values and beliefs*, London, Constable, 1970, pp. 25s.; James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, University of Chicago, 1975 (*La tragedia de Héctor*, trad. esp. de Antonio J. Desmonts, Barcelona, Ed. Destino, 1992, pp. 308ss.); Thomas Jahn, *Zum Wortfeld ‘Seele-Geist’ in der Sprache Homers*, München, C. H. Beck’sche, 1987, pp. 39ss.; J. Chadwick, *op. cit.*, pp. 189-195.

²⁰ Cf. *op. cit.*, Parte I, cap. 3, pp. 51ss.

πνείοντες “respirando μένος” (*Il.* II 536, III 8, XXIV 364, etc.), o en aquellos en los que se dice que un dios “inspiró” (ἐμπνευσε) μένος en el individuo (*Il.* X 482). Por tanto, basándonos en estos pasajes, podemos suponer que θυμός y μένος van en un mismo plano porque comparten un hecho común: tienen relación con la respiración, en cuanto θυμός puede ser el aliento que se respira, se pierde con la muerte y, como veremos, también impulsa al hombre a obrar; mientras μένος es algo fluido que un dios inspira o insufla en el aliento del héroe cuando éste se siente especialmente activo y sobreexcitado y que se identifica con la propia energía que mueve, como el θυμός, a los grandes esfuerzos. Por consiguiente, la correlación entre aliento y energía está clara y hablar de lo uno supone hablar de lo otro, por cuanto en el lenguaje descriptivo e intuitivo de Homero, sentir la respiración agitada y una fuerza interna anormal, que por su anormalidad no es extraño que se atribuya a la intervención divina, vienen a ser las dos caras de una misma moneda²¹.

Otro rasgo que merece destacarse del θυμός en los contextos de muertes, es que “se consume”, es decir, literalmente, “se echa a perder” (ἀποφθινύθω). Esto, que lo hemos visto ya en *Il.* VIII 358, lo tenemos también expresado en *Il.* XVI 540 donde, para decir que los hombres

²¹ Así, por ejemplo, James M. Redfield relaciona θυμός y μένος haciendo hincapié en la consideración del primero como “aliento” y, por tanto, como vapor que se mueve en el interior, y del segundo como “fuego” que aumenta la temperatura del aliento: “El aliento es el aire orgánico; es caliente, húmedo y se mueve. El μένος, el fuego metabólico, es caliente; hace que todo el organismo interior despidan vapor, sobre todo la caja torácica, el στήθος. Cuando un dios inspira al héroe, le insufla μένος con el aliento. Es decir, sopla sobre el fuego e insufla con el aliento confianza en el θυμός del héroe. O sea, al soplar al fuego, aumenta la densidad y el calor del vapor. Estas descripciones de las oleadas de la energía no hacen sino extender y atribuir a la intervención divina la habitual correlación entre aliento y energía; el aliento se aplaca en el sueño o en la debilidad y se acelera en la acción o el nerviosismo. El hombre que se dispone a hablar o actuar toma aliento a fondo y acelera el fuego que hay en su interior. Nuestro aliento es un aspecto de nuestro funcionamiento orgánico del que somos conscientes de la manera más consciente y constante. Todo cambio en nuestras actitudes y en nuestra atención presenta un cambio correlativo en las pautas respiratorias.” (*op. cit.*, cap. 5, pp. 311-312).

perecen en la guerra, se usa la expresión *θυμὸν ἀποφθινύθουσι* “consumen su *θυμός* “. Con ello comprobamos que este verbo, junto al hecho de que también es usado para significar “perecer”, atribuye al *θυμός* un desgaste, un deterioro que supone la muerte²². En qué consista este deterioro del *θυμός* no está claro, pues depende de cómo consideremos su naturaleza. Así, puede ser tanto la debilidad de la fuerza vital del héroe, como, tal como lo interpreta Onians²³, la consumición del aliento como producto final de la comida y, también, como materia de la consciencia y de la vida. De todos modos, lo que resulta claro es que el poeta describe la muerte como una disminución total del *θυμός* del héroe, mientras que, cuando quiere expresar el efecto contrario, es decir, un exceso de vitalidad y, por tanto, de valor y fiereza, dice que el *θυμός* “aumenta” (*ἀέξειν*, *Il.* XVII 226).

Hemos visto algunos de los efectos que la muerte produce en el hombre con respecto al *θυμός* : su pérdida, su consunción y su destrucción. A estos efectos hay que añadir ahora otro más: su abandono del hombre cuando éste muere, lo cual supone, frente a lo anterior, que el *θυμός* sale del hombre dejándole inerte. Esto lo vemos, por ejemplo, en *Il.* IV 470 y XVI 410, donde se dice que a Elefénor y a Téstor *λίπε θυμός* “el *θυμός* les abandonó”, respectivamente. Sin embargo, en *Il.* XII 386, XVI 743 y XX 406 aparece una variante de la expresión anterior:

. . . *λίπε δ' ὅστέα θυμός*

²² Para apoyar esta interpretación podríamos citar a Manuel Fernández-Galiano, quien, en su *Manual práctico de morfología verbal griega*, Madrid, 1971, pp. 276-77, señala una posible relación etimológica con el antiguo indio *ksinóti* “él aniquila”, y cita como derivados, entre otros, el adjetivo verbal *φθιτός* “muerto”.

²³ *Op. cit.*, Parte I, cap. III, p. 48.

. . . el θυμός abandonó sus huesos,

lo que viene a decir, en forma de sinécdoque, que el θυμός es una especie de fuerza indispensable para la vida que ya no ejerce su efecto sobre el individuo, sobre su armazón estructural, en un giro idiomático que muestra una atención particular hacia las partes del cuerpo más que al cuerpo como un todo, de forma similar a cuando Homero dice de un herido, por ejemplo, λῦσε δὲ γυῖα “se le doblaron los miembros” (Il. IV 469).

Esta idea se aprecia también en el uso de otro verbo que alude directamente a la partida del θυμός del héroe cuando éste muere: οἶχομαι, que significa precisamente “ir hacia fuera, partir”. En los pasajes en los que aparece (Il. XIII 671 y XVI 606), se dice del héroe, al ser alcanzado, que

. . . ὦκα δὲ θυμός

ᾧχετ' ἀπὸ μελέων, στυγερὸς δ' ἄρα μιν σκότος εἶλεν.

. . . en seguida el θυμός

partió de los miembros, y una odiosa oscuridad se apoderó de él.

Incluso en otro pasaje (Il. XXIII 880, cf. XVI 468-9) se hace una precisión más sobre el modo en el que sale diciéndose:

ὥκῳς δ' ἐκ μελέων θυμός πτάτο

el rápido θυμός salió volando de sus miembros.

Que aquí se hable de abandono de huesos, o de partida desde los miembros, no implica contradicción con la consideración de θυμός también como aliento vital, pues esta consideración se impone en otros pasajes de muertes

paralelos donde también se hace referencia a la partida del *θυμός*, como *Il.* IV 524 y *XIII* 654, donde se dice del hombre que muere que cayó *θυμὸν ἀποπνείων* “exhalando el *θυμός*”, apareciendo éste como complemento del verbo *ἀποπνείω*, “exhalar, expirar”, un compuesto de *πνείω* “respirar”, de modo que aquél sería el aliento vital animado por la respiración. Además, el *θυμός*, como hemos visto, se halla íntimamente conectado con la fuerza que mueve al hombre y, por tanto, con la de sus miembros. De todas formas, resulta una idea interesante la que vemos aquí reflejada, a saber, que el cese de la fuerza vital que mueve los miembros y le otorga consistencia a los huesos se entiende como una salida de ésta y no como una simple desaparición. De este modo, si sale, cabe preguntarse: ¿a dónde se dirige? ¿conserva alguna individualidad como la *ψυχή* o simplemente se confunde con el todo? Estas cuestiones las abordaremos un poco más adelante.

Hasta ahora, y como corolario de lo anterior, lo que podemos decir con seguridad es que lo que caracteriza la muerte es la carencia de *θυμός* (y de *μένος*). Esto tiene también su expresión en otros dos pasajes en los que aparece con el verbo *δεύω* “carecer, estar faltar (en voz media)”. Nos referimos a *Il.* III 294, donde los corderos, al ser sacrificados, caen a tierra

θυμοῦ δευομένους· ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός

faltos de θυμός, pues les arrebató el μένος el bronce,

donde se puede apreciar de nuevo la estrecha relación paradigmática²⁴ que guardan *θυμός* y *μένος*; y a *XX* 472, donde se explica la muerte de Tros

²⁴ Cuando hablo de relación o relaciones paradigmáticas, me refiero a las relaciones de sentido que existen entre dos elementos de un “paradigma lingüístico”, el cual se define como el conjunto virtual de

Alastórida diciendo que a éste *σκότος ὅσσε κάλυψε* “la oscuridad le cubrió los dos ojos”, fórmula típica para describir la muerte, porque *θυμοῦ δενόμενον*, “carecía de *θυμός*”. Aquí, pues, caben las mismas consideraciones sobre *θυμός* que en los anteiores pasajes.

En otros muchos contextos, el *θυμός*, a la muerte del hombre, lo abandona siendo arrebatado por el homicida que provoca dicha muerte, con lo que subyace la idea de que el *θυμός*, la fuerza o aliento vital, es despojado, como si el homicida lo hiciera algo suyo. Esto es lo que se desprende del uso de los siguientes verbos: primero, *ἐξάινυμαι*, que significa propiamente “llevarse”, aparece en *Il.* IV 531, V 155, V 848 y XX 459, pasajes en los que el homicida, golpeando a la víctima,

. . . ἐκ δ' αἶνυτο θυμόν
 . . . le arrebató el θυμός.

Lo que, efectivamente, responde a la idea de que el homicida no sólo arrebató el *θυμός* a su víctima, sino que además se lo apropia de algún modo. El segundo verbo es *αἶρέω*, cuyo significado propio es “coger, llevarse”, aunque con *θυμός* sólo aparece en sus compuestos *ἐξαίρέω* “quitar, arrebató” y *ἀπαιρέω* que tiene el mismo significado, en numerosos ejemplos que se refieren siempre a escenas de combate: *Il.* V 317 (cf. V 346), V 673, 691, 852, X 506, XI 381, XII 150, XV 460, XVI

elementos de una misma clase gramatical que pueden aparecer en un mismo contexto, como, por ej., los sustantivos *caballo, rocin, jamelgo, corcel*, etc., que pueden aparecer en el contexto: *El ... relincha* (*Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, 21ª ed., s.v.; una descripción más detallada de este concepto y de otros relacionados puede encontrarse en John Lyons, *Introducción en la lingüística teórica*, trad. esp. de Ramón Cerdá, Barcelona, Teide, 1986⁸, pp. 71ss.).

655, XVII 17, 678, XX 436, XXI 112 y XXII 68²⁵, en los que aparece las expresiones ἀπὸ θυμόν ἔλοιτο [ἐλέσθαι, ἔλωμαι], ἐκ θυμόν ἐλέσθαι [ἐλοιτο, ἔληται] o ἐξείλετο θυμόν. Por último, tenemos el verbo ἀπαυράω, cuyo significado “llevarse, quitar, arrebatar” es similar al de los verbos anteriores, y también guarda una idea de apropiación²⁶ (el verbo simple inusitado αὐράω significa “coger”)²⁷. Los contextos en los que aparece con θυμός son: *Il.* VI 17 donde Diomedes θυμόν ἀπηύρα “arrebató el θυμός” a los troyanos Axilo y Calesio; *Il.* X 495 donde hace lo propio con Reso; *Il.* XVI 828 donde es Héctor quien arrebata el θυμός a Patroclo; y también, y sin variantes, *Il.* XVII 236, XX 290, XXI 179 y XXI 296.

Para aclarar el significado del θυμός en los contextos de muerte, hay que ocuparse también de la relación que guarda con el término ψυχή,²⁸

²⁵ En este último pasaje, se introduce una pequeña variante, en la que el θυμός es arrebatado de los ῥεθέα “miembros” (με κύνες . . . / ὤμησται ἐρύουσιν, ἐπεὶ κέ τις ὀξεί χαλκῶ / τύψας ἡέ βαλὼν ῥεθέων ἐκ θυμόν ἔληται, “los perros / carniceros me arrastrarán, cuando alguien con el agudo bronce. / golpeándome o disparándome, me arrebate el θυμός de los miembros”) lo que para Snell, como veremos más abajo, constituye un uso espurio de θυμός.

²⁶ Se usa el mismo verbo para designar el despojo y la apropiación de las armas del muerto por parte del homicida (cf. *Il.* XI 334).

²⁷ Aunque sea como hipótesis, es probable que la raíz de este verbo sea la misma que αὔρα “soplo de aire”, con lo que subyacería la idea de que el θυμός es arrebatado como el aire, como el aliento vital.

²⁸ El término ψυχή en Homero ha sido objeto de una gran atención por parte de los estudiosos, entre los cuales podemos citar los siguientes: Erwin Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1894 (*Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 7ss.); Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Unformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, reimp., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 (= 1923), *passim*; J. Böhme, *op. cit.*, pp. 97ss.; Aram Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, pp. 60ss.; Snell, *op. cit.*, pp. 27ss.; Alfons Nehring, “Homer’s descriptions of synopes”, *Classical Philology*, 42, n° 2 (1947), p. 114; Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947 (*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. de José Gaos, México, FCE, 1952, pp. 77-92); Schick, *op. cit.*, pp. 215ss.; Onians, *op. cit.*, pp. 93ss.; Vivante, *op. cit.*, p. 121 y 135s.; D. J. Furley, “The Early History of the Concept of Soul”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of London*, 3 (1956) pp. 1ss.; Falsirol, *op. cit.*, pp. 127ss.; E. L. Harrison, *op. cit.*, pp. 75ss.; Ch. Daremberg-Edm. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo IV, primera parte N-Q, Graz, Akademische Druck, 1969, voz *psyché*; John Warden, “Ψυχή in homeric Death-Descriptions”, *Phoenix*, 25 (1971) pp. 95-103; J. M. Redfield, *op. cit.*, pp. 313ss.; Shirley M. Darcus, “A Person’s Relation to ψυχή in

palabra que se suele traducir por “alma”, en el sentido del latín *anima*, en este tipo de pasajes²⁹. Pero, antes de nada, debemos aclarar cuál es la concepción de *ψυχή* en el poema. El sentido más antiguo de este término, si atendemos a la etimología³⁰, parece ser el de “aliento”, pues es un derivado del verbo *ψύχω*, “soplar”³¹, distinto de *ψύχω*, “refrescar”³², que proviene, a su vez, de un supuesto verbo **ψύω*, “soplar, respirar” al que se le ha añadido el sufijo de presente *-χω*, común a otros verbos homéricos como *τρύχω* “frotar, gastar” o *σμήχω* “raspar”³³. La raíz indoeuropea es **bhes-* “soplar”, presente también, por ejemplo, en el antiguo indio *bhás-trā* “fuelle”, *bhás-ma* “ceniza”, o, con alargamiento **bhs-eu*, en el sánscrito védico *á-psu-* “sin aliento, sin fuerza”. Y es precisamente este sentido primitivo de “aliento”, en cuanto hálito interior que conforma la respiración del hombre y, por tanto, asegura su vida, el que

Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets”, *Glotta*, 57 (1979) pp. 30-39; Robert Garland, *op. cit.*, pp. 43-60; David B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, 1ª ed., New Haven y Londres, Yale University Press, 1981, pp. 59-102; M. McDonald, “Terms for ‘Life’ in Homer: An Examination of Early Concepts in Psychology”, *Trans. and Stud., Coll. of Physicians of Philadelphia*, 4 (1982) pp. 26-58; Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, *passim*; Bennett Simon, *Razón y locura en la Antigua Grecia: las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, trad. esp., Madrid, Akal, 1984, pp. 61ss.; Shirley Darcus Sullivan, “A Multi-Faceted Term: *Psyché* in Homer, the *Homeric Hymns* and Hesiod”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 6 (1988) pp. 151-180; *Psychological and ethical ideas. What early greeks say*, Leiden- N. York-Colonia, 1995, pp. 76ss.; T. Jahn, *op. cit.*, pp. 27-39.

²⁹ Para evitar confusiones derivadas de interpretaciones anacrónicas del término, hay que advertir, en primer lugar, que la *ψυχή* en Homero no da cuenta de la noción de “alma” tal como lo entendemos nosotros, ni tampoco de alguna idea de unidad de los procesos mentales, pues éstos son concebidos en relación a partes diferenciadas de la vida anímica designadas como *θυμός*, *φρήν*, *νóος*, etc..., mientras la *ψυχή* no es ninguna de estas cosas.

³⁰ Sobre la etimología de *ψυχή* cf. por ej., P. Chantraine, *Dictionnaire...*, s.v.; H. Frisk, *op. cit.*, s.v.

³¹ Esta derivación la vemos ya en el *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum* (F. W. Sturz, ed., Hildesheim, Georg Olms, 1973, s.v.): *ψυχή· παρὰ τὸ ψύχω τὸ ἀναπνέω*, “de *ψύχω*, ‘tomar aliento, respirar’”. Sin embargo, Eustacio nos da la noticia de otra curiosa derivación que no parte de *ψύχω*, sino de *φύσις* (que suponemos habría que endenderlo no como de *φύω* “hacer nacer, engendrar”, sino de *φυσίαω* “soplar con fuerza”) y *ἔχω* “tener”, lo que daría un compuesto *φυσιοχή* que, por medio una serie de cambios consonánticos desde la *φ* hasta la *ψ*, y por síncope de la *ι* y la *ο*, daría lugar a *ψυχή* (*Eustathii...*, vol. 1 p. 26.23-5).

³² Sobre la diferencia fundamental entre estos dos verbos, cf. E. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique*, 33 (1932) pp. 165-8.

³³ Cf. Pierre Chantraine, *Grammaire homérique*, París, Klincksieck, 1963, t. I, p. 330.

hereda el poeta³⁴. Como ocurre con *θυμός* o *μένος*, cuando aluden a diversos aspectos relacionados con las funciones vitales, siempre que *ψυχή* se cita en este sentido en el poema, se hace desde un punto de vista negativo, es decir, en descripciones de los efectos que producen su pérdida, que no son otros que la muerte (con diferencia el más común, cf. por ej., *Il.* V 296, XIII 763, XVI 453, XXII 257), o el desfallecimiento (*Il.* V 696, XXII 467). Pero ya en Homero podemos apreciar que el término ha sufrido una evolución, en virtud de la cual se ha ido perdiendo el sentido físico de “aliento vital”, en favor de dos nuevas acepciones: la primera nace de la consideración de *ψυχή* como “vida”, entendida no sólo como lo que hace que un individuo esté vivo y que se expone en la batalla (*Il.* IX 322, XXI 569), sino sobre todo como su posesión más preciada, como aquello que es tan propio de uno mismo, que su valor excede con mucho a cualquier otra cosa, pues, a diferencia de bueyes o trípodes, ni es objeto de pillaje, ni se puede recuperar cuando se pierde (*Il.* IX 401, 408, XXII 161). La segunda, que es la que ha tenido más éxito en épocas posteriores, considera a *ψυχή* como una entidad personal, propia de cada individuo y heredera de su identidad tras la muerte. Esta concepción surge de otorgar a ese “aliento vital” que sale del cuerpo del muerto y se dirige al Hades (*Il.* I 3, V 654, VII 330, XVI 856, XXII 362)³⁵, a esa especie de “humo” (XXIII 100), aquellas características formales, externas, que distinguían al hombre de los otros cuando vivía y que conformaban su identidad personal. Por eso, se dice que la *ψυχή* de Patroclo es un *εἶδωλον*, una imagen inaprensible semejante (*εἰκνῖα*) a aquél en vida en estatura, en los ojos, en la voz y en las ropas que viste

³⁴ El *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum* lo define como un *πνεῦμα* “aliento, soplo”, que es el que permite respirar (s.v. *ψυχή*).

³⁵ Esto es lo que hace que Hesiquio diga que la *ψυχή* es el *πνεῦμα* “aliento, soplo”, un *ζωῦφιον πτηνόν* “pequeño ser vivo alado” (M. Schmidt, (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon (II-Ω)*, vols. 3-4, Amsterdam, Hakkert, 1965, psi 293).

(XXIII 65), la cual mantiene un último vínculo con el otro resto del muerto: su cadáver, pues no puede entrar en el Hades por completo si aquél no es incinerado y enterrado (XXIII 72); esta es la razón de que pueda aparecersele a Aquiles (XXIII 65-106) y de que sea objeto de invocación (XXIII 221).

Hecha una somera semblanza de *ψυχή* en el poema, entremos ya en la relación que guarda el *θυμός* con este término. En primer lugar, encontramos una evidente analogía en el significado primitivo de ambos, ya que, como nos muestra la etimología, los dos son concebidos desde un principio como denominaciones del “aliento vital”, aunque, quizá, con el matiz diferenciador de que *ψυχή* alude más bien al hálito que se respira en vida y que sale volando hacia el Hades con la muerte, mientras que *θυμός* hace referencia más bien al aire o humo vital interno que se agita al calentarse, normalmente por efecto de un acceso emocional, como, por ejemplo, la cólera. De todas formas, esa diferencia no se da siempre, tal como podemos ver en *Il.* XI 334, donde se dice que, a dos guerreros troyanos,

τοὺς μὲν Τυδείδης δουρικλειτὸς Διομήδης
θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδὼν
el Tidida Diomedes, de lanza famoso,
los privó de θυμός y de ψυχή.

En este pasaje, *θυμός* y *ψυχή* designan, en hendiádis, el aliento vital cuya privación tiene como efecto la muerte. Se ha producido, por tanto, una identificación de ambos términos sobre la base del sentido de “vida”.

Esta identificación se lleva aún más lejos en otro pasaje, *Il.* VII 131, donde el *θυμός* ocupa el lugar de la *ψυχή* y cumple una función que parecía reservada exclusivamente a ésta: salir con la muerte del hombre para sumergirse en el Hades. Así, dice Néstor que si Peleo llegara a saber que los aqueos están temerosos ante Héctor,

130 πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας αἰείραι
 θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω
muchas veces a los inmortales las queridas manos alzaría
para que su θυμός se sumergiera desde sus miembros dentro de la
morada de Hades.

Que el *θυμός* aparezca aquí como la “vida” que sale del hombre para dirigirse hacia el Hades, no debe hacernos creer, no obstante, que en los contextos de muertes *θυμός* y *ψυχή* comparten los mismos valores y que sólo son dos formas de designar una misma cosa. Este extremo se niega, además de por las diferencias ya aludidas, por otros argumentos: Onians, por ejemplo, intenta explicar esta identificación diciendo que en el pasaje sólo se habla de un deseo retórico y no de una descripción de lo que pasa cuando uno muere, y que aquí el *θυμός* puede ser sustituido por *ψυχή* en tanto que sugiere el factor-vida que percibe y siente vergüenza³⁶, aunque no debemos olvidar que, mientras la *ψυχή* deja el cuerpo *ἡὕτ’ ὄνειρος* (como un fantasma o un sueño) y persiste en la mansión de Hades como un *εἶδωλον*, esto es, preserva su forma y no se desintegra, el *θυμός* es “destruido”, y “segado” por la muerte. Incluso la muerte misma (*θάνατος*) es caracterizada como *θυμοραιοστής* (*θυμός-ραΐω*) “destructora del

³⁶ *Op. cit.*, Parte II, cap. I, p. 93.

θυμός “. Harrison, por su parte, alude a la confusión lingüística entre los dos términos y toma este pasaje, entre otros en los que se produce el mismo caso (*Il.* XXII 68, *Od.* XIV 426), como excepciones en el uso de θυμός y ψυχή debido a una negligente confusión³⁷. Sin embargo, el que ofrece una explicación más coherente es Snell³⁸, quien interpreta el pasaje como una construcción más reciente de un supuesto rapsoda que no conocía suficientemente el uso homérico. Este rapsoda, basándose en XIII 671-2, donde se dice:

. . . ὦκα δὲ θυμός
 ὄχετ' ἀπὸ μελέων
 . . . rápidamente el θυμός
 salió de los miembros,

y en III 322, donde se puede leer:

τὸν δὲ ἀποφθίμενον δύναι δόμον Ἄϊδος εἶσω
 concédeme que aquél muera y se sumerja dentro de la morada de Hades,

supuso que θυμός podía equivaler aquí a ψυχή, pues ésta es la que va propiamente al Hades tras la muerte, y construyó el verso sin darse cuenta que es ajeno al uso de Homero que el θυμός descienda al Hades. Así pues, para Snell, si sustituimos en VII 131 θυμός por ψυχή el problema queda solucionado³⁹. Snell también cita el verso *Il.* XXII 68 donde Príamo dice que los perros le despedazarán

³⁷ *Op. cit.*, p. 77.

³⁸ *Op. cit.*, cap. 1, pp. 28ss.

³⁹ Sin embargo, en tiempos más modernos, otro autor, André Cheyns, en “Considérations sur les emplois de θυμός dans Homère, *Iliade* VII 67-218”, *L'Antiquité Classique*, 50 (1981) p. 146, piensa que el uso

. . . ἐπεὶ κέ τις ὀξεί χαλκῷ
τύψας ἢ βαλὼν ῥεθέων ἐκ θυμόν ἔλεται
. . . cuando alguien con el agudo bronce,
golpeándome o disparándome, me arrebató el θυμός de los ῥέθεα.

Aquí lo primero que choca es el uso de ῥέθεα como equivalente de μέλεα “miembros”, que es por donde se dice comúnmente que sale el θυμός, pues, como señala Snell, ῥέθος es una palabra eolia que propiamente significa “rostro” y no “miembros”. Además, en otros pasajes se dice que la ψυχή sale volando de los ῥέθεα y se va al Hades (*Il.* XVI 856, XXII 362), lo que se contradice con lo que se dice de ordinario, que la ψυχή sale por la boca (*Il.* IX 409) o las heridas (*Il.* XIV 518, cf. XVI 505) y, además, supone que la ψυχή reside en los ῥέθεα, lo que no se corrobora en ninguna parte. Por tanto, el rapsoda, que seguramente no conocía el significado propio de la palabra eolia ῥέθος, basándose en XIII 671 donde se dice que “el θυμός salió rápidamente de sus μέλεα”, y XVI 856, ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει, “la ψυχή salió volando de los ῥέθεα y se fué al Hades”, construyó este verso suponiendo las equivalencias θυμός = ψυχή y μέλεα = ῥέθεα, enlazando partes de distintos versos en la memoria. Sin embargo, dice Snell que, atendiendo al uso propiamente homérico, este verso no tiene sentido. De todas formas, podemos argüir, sin necesidad de suponer otro rapsoda, que, si la poesía homérica es oral y, por tanto, susceptible, por efecto de la recitación, de la improvisación de nuevos versos, ¿por qué no podría haber hecho el mismo

de θυμός en VII 131 no se debe a una confusión del poeta, sino que éste lo emplea deliberadamente para insistir en la identificación del héroe con su θυμός, en tanto que constituye lo esencial de sí mismo. Con ello, el poeta otorga a θυμός el mismo estatus que ψυχή en los pasajes en los que se dice que va al Hades, donde representa al hombre mismo en forma de imagen personal e identificable.

poeta la identificación y la posterior sustitución entre *θυμός* y *ψυχή*, atendiendo a que en otros pasajes comparten funciones comunes, aún sabiendo que ambas cosas no son lo mismo? La premisa de que *ῥέθος* significa “rostro” ya en Homero tampoco es firme, en cuanto que, con esta acepción, sólo está atestiguada con posterioridad⁴⁰. Además, Apolonio el sofista⁴¹, y los escolios a *Il.* XXII 68⁴² identifican *μέλεα* y *ῥέθεα*.

Llegados a este punto, ¿qué balance podemos hacer de la relación semántica entre *θυμός* y *ψυχή*, a la vista de los contextos de muertes? Primero, que a diferencia de *θυμός*, la palabra *ψυχή* no sólo designa el “aliento vital”, sino también lo que queda del hombre después de muerto, esto es, un *εἶδωλον*, una imagen sin consciencia que se dirige al Hades, mientras que, en el hombre vivo, sólo se hace notar por su simple presencia, que, además de asegurar la vida, es garante de la mortalidad del individuo⁴³, no teniendo localización concreta. Además, no tiene funciones específicas en el hombre vivo, con excepción de la de abandonarlo, mientras el *θυμός* está implicado en todo tipo de fenómenos anímicos, y está localizado sobre todo en las *φρένες* o el pecho (*στῆθος*) del vivo, no diciéndose nada de él después de que el hombre muere. Por otro lado, hemos visto que la *ψυχή* es algo personal, es decir, dá cuenta de la individualidad de la persona: la *ψυχή* de Aquiles sigue siendo de Aquiles y de ningún otro y ésta en el

⁴⁰ Cf. por ej., Safo, 22.3 (Lobel-Page); Sófocles, *Ant.* 529; Eurípides, *Heracles*, 1204; y Teócrito, *Idilio* XXIX 16.

⁴¹ *ῥέθη· τὰ μέλη τοῦ σώματος* (I. Bekker, ed., *Apolloni Sophistae lexicon Homericum*, Hildesheim, Olms, 1967² [= 1833], 138.17).

⁴² Escolio AbT (Erbse): *ῥέθη δὲ τὰ ζῶντα μέλη*, “los *ῥέθεα* son los miembros vivos”; escolio A: *ῥέθη πάντα τὰ μέλη*, “los *ῥέθεα* son todos los miembros”. De todas formas, ambos ofrecen también la variante “rostro” (*πρόσωπον*), calificándola como un eolismo.

⁴³ Así, en *Il.* XXI 568-70, se caracteriza la mortalidad y la vulnerabilidad de Aquiles diciendo que tiene una sola *ψυχή*: *καὶ γὰρ θην τούτῳ τρωτὸς χρώς ὀξεί χαλκῷ, / ἐν δὲ ἓα ψυχή, θνητὸν δὲ ἔφασ' ἄνθρωποι / ἔμμεναι*. “pues también de cierto en éste es la piel vulnerable al agudo bronce, / y hay dentro una sola *ψυχή*, y mortal dicen los hombres / que es”.

Hades se distingue claramente de otras *ψυχαί*. Sin embargo, ¿qué se puede decir del *θυμός*? Éste forma parte de la persona en vida, teniendo cada uno un *θυμός*, pero, a diferencia de su *ψυχή*, no constituye una entidad personal y, al morir, el *θυμός* se pierde (como aliento y fuerza vital que es) disolviéndose, o bien abandona el cuerpo (en *Il.* XXIII 880 se dice que sale volando) confundiendo quizá con el *θυμός* del homicida, si atendemos a los pasajes anteriores, o mezclándose con el aire atmosférico, dando cuenta de su consideración de aliento (como veremos más adelante)⁴⁴. Así, cabría pensar que cada *θυμός* individual no es más que un *θυμός* no personal que cada héroe, en cuanto ser vivo que respira y tiene la energía necesaria para vivir, posee durante su existencia y que, tras pertenecerle en vida, vuelve a confundirse sin conservar ningún resto de la personalidad de la que formó parte.

Estas consideraciones nos ayudan también a la hora de abordar la relación de ambos términos en los casos de desvanecimientos. La estructura estereotipada del uso homérico de estos casos permite ver tanto a uno como

⁴⁴ Ésta es también la opinión de Gomperz, *The Greek Thinkers*, 8ª imp., trad. ing. de L. Magnus, London, 1969 (=1901), vol. I, libro II, cap. 5, p. 249, quien cree que el *θυμός* se disuelve en el aire a la muerte de animales y hombres. Sin embargo, no podemos aceptar su creencia, influida por las teorías animistas de Spencer y Tylor, de que se pueda hablar de una idea de la doble alma en Homero en virtud de la cual podamos afirmar que el hombre homérico posee dos almas: la *ψυχή*, inmortal, carente de funciones psicológicas en vida y superviviente al morir en el Hades, y el *θυμός*, el doble perecedero e identificable con el humo ascendente de la sangre, que sirve de agente del pensamiento, la voluntad y la emoción humanas. Primero, porque resulta un verdadero anacronismo hablar de un concepto de alma en Homero como ente espiritual unitario opuesto a un cuerpo; segundo, porque la actividad psíquica del hombre homérico se reparte también en otros órganos anímicos como el *νóος*, la *φρήν* e incluso el *καρδίη* o el *ἥτορ*, y, tercero, porque no es aceptable sin más la identificación en un mismo plano de la *ψυχή* y el *θυμός*, pues son entidades de naturaleza diferente. Tampoco están de acuerdo con Gomperz otros autores como Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Parte III, cap. 2, p. 263, para quien el *thymós* no es una segunda alma que se añade a la *psyché* sino el verdadero resorte del psiquismo humano durante la vida, y Harrison, *op. cit.*, p. 69, para quien la postura de Gomperz es un ejemplo de la arbitrariedad en el uso del método comparativo, consistente en sacar conclusiones para Homero de afinidades con otras culturas modernas "primitivas".

a otro desde un prisma distinto respecto a los pasajes anteriores⁴⁵. Por ejemplo, dicha relación se puede apreciar en *Il.* XXII 467-475 donde, en un contexto de recuperación total, el *θυμός* va unido al hecho de respirar de nuevo, de recuperar el aliento tras un desvanecimiento, en la forma de una concentración. Así, se dice de Andrómaca al ver a Héctor arrastrado por el polvo:

466 τὴν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψε,
ἤριπε δ' ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσε

.

475 . . . ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη

*a ésta la noche tenebrosa le cubrió los ojos,
se desplomó hacia atrás y exhaló la ψυχή*

.

. . . respiró de nuevo y el *θυμός* se concentró hacia su φρήν.

En la significación de “aliento vital” (sin olvidar que *θυμός* siempre posee además un sentido de “fuerza”) es donde más evidente se hace la similitud entre *ψυχή* y *θυμός*⁴⁶. Así, el desmayo, que nosotros asociamos sobre todo a un estado de inconsciencia, el hombre homérico lo relaciona en este pasaje y en otros relacionados que responden a un mismo prototipo, con la exhalación de la *ψυχή* (que, como aliento, sale por la boca, cf. *Il.* IX 409), es decir, con un déficit de respiración, de aliento⁴⁷, que siente no sólo en

⁴⁵ Es mérito de Alfons Nehring haber hecho hincapié en este hecho y haberse basado en él para ofrecer una interpretación distinta de la tradicional del *θυμός* en los contextos de desvanecimientos. Esta interpretación, contenida en su artículo ya citado, la tengo en cuenta en lo que sigue.

⁴⁶ Ver más adelante el paralelismo de este pasaje con *Il.* V 698.

⁴⁷ La necesidad de considerar la *ψυχή* en su sentido originario de “aliento” en los pasajes de desvanecimientos la pone también de manifiesto Nehring, *op. cit.*, p. 108 (a quien sigue Harrison, *op. cit.*, p. 75), así como el hecho de que el síntoma típico del desvanecimiento en Homero sea la falta de aliento, tal como se puede apreciar por el paralelismo con otros pasajes como *Il.* XV 9ss. donde se dice

sentido negativo, es decir, como pérdida, sino como una fuerza con una potencialidad particular a la que asocia, como apunta Lasso⁴⁸, la idea del “alma-soplo”, de la que se derivan los términos más importantes que designan el alma como *spiritus*, *anima* o *πνεῦμα*. Esta consideración de la *ψυχή* en su sentido primitivo de aliento es lo que permite superar la paradoja que se produciría al considerarla únicamente como principio vital personal, pues supondría que un héroe puede recuperarse de su pérdida y vivir sin ella. Así, la recuperación se describe como la vuelta de la respiración (*ἄμπνυτο*)⁴⁹, asociado a la recuperación del *θυμός* como aliento interno activo que se reúne en el principal asiento de la vida consciente, la *φρήν*, como síntoma del fortalecimiento funcional y de la reactivación sensorial. Pero, ¿por qué en forma de *θυμός* y no de *ψυχή*? Porque el *θυμός* se siente, sobre todo en su sentido primitivo, como el “aliento” en cuanto afectado por la experiencia, es decir, como una entidad que actúa en el interior y que es sentida cuando las pautas respiratorias

que Héctor, golpeado por Áyax, *ἀργαλέῳ ἔχετο ἄσθματι* “tenía un penoso ahogo” u *Od.* V 456ss. donde Odiseo se desmaya, pues estaba *ἄμπνευστος καὶ ἀναυδος* “sin aliento y sin habla”.

⁴⁸ José Lasso de la Vega, “Psicología homérica” en *Introducción a Homero* (ed. Luis Gil), Madrid, Guadarrama, 1963, cap. IX, p. 246.

⁴⁹ Este es el sentido tanto de esta forma verbal como de *ἀμπνύνθη*, cuya relación formal con el verbo *ἀναπνέω*, “tomar aliento” en un sentido estrictamente físico, tal como ha demostrado Nehring (*op. cit.*, pp. 111-113), no ofrece duda, pues estamos ante la más antigua inflexión atemática de *πνέω* “respirar” que también subyace, por ejemplo, en la forma *ἄμπνυε* de *Il.* XXII 222, donde Atenea le dice a Héctor, que está corriendo y jadeando: *σὺ μὲν νῦν στήθι καὶ ἄμπνυε* “tú ahora detente y recobra el aliento”, con lo que vemos que el significado de *ἄμπνυτο* y *ἀμπνύνθη* es el mismo que *ἀναπνέω*, hablemos de desvanecimiento o de simple recuperación tras un esfuerzo físico, cosa que había sido puesta en cuestión por Aristarco y por estudiosos modernos como Schulze.

Por otra parte, que la vida esté tan determinada por la respiración no sólo es propio de Homero, de hecho distinguir a los muertos de los vivos por el hecho de que éstos respiran y aquéllos no es un lugar común. Por ejemplo, Sófocles identifica a los *πνέοντες* con los *ζῶντες*: *Ἐμοὶ γὰρ ἦν πρόφαντον ἐκ πατρὸς πάλαι / πρὸς τῶν πνεόντων μηδενὸς θανεῖν ὕπο, / ἀλλ' ὅστις Αἰδοῦ φθίμενος οἰκήτωρ πέλοι. / Ὅδ' οὖν ὁ θῆρ Κένταυρος, ὡς τὸ θεῖον ἦν / πρόφαντον οὕτω ζῶντά μ' ἔκτεινεν θανόν.* “Pues yo tenía de tiempo antiguo un oráculo de mi padre / para morir, no bajo ninguno de los que respiran (los vivos), sino bajo quien, ya muerto, fuera habitante del Hades. / Así pues, éste, la fiera Centauro, como decía el divino / oráculo, de este modo a mí estando vivo, ha matado estando muerto.” (*Traquínias* 1159-63).

cambian por efecto de las pasiones, con lo que es natural que la reanimación se identifique con la recuperación del *θυμός*, que supone una fuerza interna que actúa y determina la actividad del hombre, y no con la de la *ψυχή*, que es el principio de vida, pero no tiene ninguna implicación activa en el desenvolvimiento vital del hombre homérico. Además, podemos aducir otra razón: aquí, como en *Il.* V 696, se dice que la *ψυχή* abandona por completo el cuerpo, tal como se deduce necesariamente del significado de los verbos *ἀποκαπύσσω* y *λείπω*, por lo que no se puede esperar la recuperación desde el interior por parte de algo que se ha ido, tal como veíamos con el *θυμός* en los pasajes en los que aparecía con verbos que designaban una cesación total de las funciones vitales como *ἀποπνείω*, *λείπω*, *ἀποφθινύθω* o *ἀπαυράω*, que no volvía y su partida suponía la muerte.

Este pasaje, por tanto, hay que relacionarlo con otros similares donde la recuperación es total, y en los que, cuando un dios o héroe recobra el conocimiento o las fuerzas tras una herida, el *θυμός* aparece como el “aliento” que se recobra, como la fuerza que se reúne de nuevo en el individuo en el pecho o las entrañas, es decir, constituye el síntoma de la recuperación de una vitalidad que disminuye, pero que no desaparece o sale, como en los pasajes de muertes. Por ejemplo: *Il.* IV 152 donde el *θυμός* de Menelao *ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη* “se reunió de nuevo en su pecho” tras estremecerse de un escalofrío, al ver éste que su herida era superficial; *Il.* XV 240, donde Héctor, habiéndose desvanecido tras ser herido, *ἔσαγείρετο θυμόν* “reunió su *θυμός* “ y pudo reconocer a sus compañeros; e *Il.* XXI 417 donde le pasa otro tanto a Ares tras ser herido por Atenea. Que en estos pasajes, y en otros vistos y por ver, la

recuperación del *θυμός* esté íntimamente relacionada con el incremento del factor vital, se debe asociar también al hecho de que, en otros contextos, tal como hemos visto, la muerte se describa como su pérdida o su consunción.

Otro interesante y complejo pasaje es *Il.* V 696-8, en el que se hace referencia también al *θυμός* en una forma muy descriptiva de mostrar la reanimación de Sarpedón, una vez que había perdido ya la *ψυχή* :

τὸν δ' ἔλιπε ψυχή⁵⁰, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλὺς·
 αὐτίς δ' ἀμπνύνθη, περὶ δὲ πνοιή Βορέας
 ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφῆότα θυμόν.
a éste le abandonó la ψυχή y la niebla se derramó sobre sus ojos;
pero de nuevo tomó aliento, y el soplo del Bóreas a su alrededor
reavivaba, soplando, su mal expirante θυμός.

Interpretando el pasaje desde un punto de vista tradicional, vemos que la misma raíz *πν, que se refiere al aire que sopla, gobierna el proceso de reanimación de un hombre: así, una vez que éste ha perdido la *ψυχή*, el efecto de la *πνοιή* “soplo” del Bóreas, que, *ἐπιπνείουσα*, “soplando”, hace que aquél *ἀμπνύνθη* “tome aliento” de nuevo, produce con ello que su *θυμός* vuelva de nuevo a la vida (*ζώγρει* = *ζωή*, vida, *ἀγείρω*, reunir, concentrar). Con esto, vemos corroborado el hecho de que la vuelta del *θυμός* a la vida, la “reanimación”, está íntimamente relacionada con la recuperación del exterior del “aliento” (*πνοιή*) y, por tanto, con la

⁵⁰ El uso de la *ψυχή* con este verbo como síntoma del desvanecimiento ha llegado hasta la época clásica, con términos como *λειποψυχία* “desmayo” y *λε(ε)ιποψυχέω* “desmayarse, perder el sentido” (por ej., Tucídides, IV 12.1.5, Jenofonte, *Hel.* V 4.58.9). Sin embargo, es interesante notar el contraste del uso de *λείπω* con *θυμός* en *Il.* IV 470 e XVI 410 (*τὸν μὲν λίπε θυμός*) donde el abandono del *θυμός* supone la muerte (cf. *supra*, p. 27).

reanudación de la “respiración”, lo que está de acuerdo también con la etimología que hemos visto⁵¹. Así, si tomamos el *θυμός*, atendiendo a la etimología y a los escolios, como una masa vaporosa interna y húmeda, de la misma materia que la *πνοιή* y que, al calentarse, mueve los resortes de la vida, podemos interpretar el pasaje, tal como hicieron los estoicos, diciendo que la *πνοιή* exterior, al soplar sobre Sarpedón, insufla aliento sobre el *θυμός*, con lo que se apodera de él y lo devuelve a la vida, reuniendo de nuevo lo que se había disgregado (no hay que olvidar que el significado propio de *ἀγείρω* es “reunir, concentrar”⁵²) y atizándolo como se atiza un fuego languideciente. Por tanto, en este contexto el *θυμός* sería una realidad material compuesta por un vapor ardiente y húmedo que constituiría el principio de la vida y, por tanto, de la fuerza del héroe, y que la respiración mantendría⁵³.

Esta interpretación supone, por consiguiente, que estamos ante una recuperación total, con lo que este pasaje sería paralelo a *Il.* XXII 475 y a los vistos anteriormente, y que el *θυμός* aquí, como en estos pasajes, constituye un síntoma de la recuperación del héroe. Sin embargo, Nehring lo va a interpretar de forma muy distinta, sirviéndose, entre otras cosas, del análisis comparativo, y dando una visión del pasaje y del papel del *θυμός* en él revelador. Empieza por poner en cuestión que este pasaje refleje una recuperación total del desvanecimiento teniendo en cuenta la verdadera significación de *κεκαφήότα θυμόν*. Nehring rechaza la interpretación

⁵¹ Conviene recordar también que *κάπνος* “humo”, que semánticamente se relacionaba con *θυμός*, posee la misma raíz.

⁵² Cf. Apolonio el sofista (*Apolloni...*, 8.22): *ἀγέρθη· συνελέγη* “reunió”. Por otro lado, de la misma raíz **gr* tenemos, por ejemplo, *ἀγορά* “lugar de concentración” con grado *o*, el euboico *ἄγαρρις* “reunión” y el eólico *ἀγορστος* > el homérico *ἀγοστός* “mano cerrada” con grado *cero*, mientras en latín *grex* “rebaño” sin prótesis *a-* (cf. M. Fernández-Galiano, *op. cit.*, pp. 14-15).

⁵³ Ver el desarrollo de esta interpretación en Félix Buffière, *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, p. 261s.

tradicional que supone que *κεκαφηότα* significa “habiendo exhalado” y que lo relaciona etimológicamente con *ἀποκαπύω* y con la glosa *κέκηφε· τέθνηκε* de Hesiquio. La primera razón de este rechazo es formal, en cuanto que *κεκαφηώς* carece de la preposición *ἐκ-* o *ἀπο-* que encontramos en todos los verbos que denotan el acabamiento de funciones vitales como *ἀπο-καπύω*, *ἐκ-πνέω*, *ἀπ-αυράω*, *ἀπο-φθινύθω*, lat. *efflare* etc... y que sí aparecen con *θυμός* cuando se quiere significar su partida real con la muerte⁵⁴. La segunda es semántica, por cuanto que, para que *κεκαφηώς* signifique realmente “exhalar”, es necesario considerar este perfecto como histórico, es decir, habría que traducirlo como “él quien (antes) había exhalado”, pero no existe el perfecto histórico en el griego homérico. Otra posibilidad es considerarlo un perfecto resultativo, esto es, implicando necesariamente el fin de una acción pasada que tiene influencia en la situación presente, tal como ocurre con verbos perfectivos como “morir”, “venir” etc..., sin embargo, como Sarpedón todavía respira, no se puede considerar *κεκαφηότα* como un perfecto resultativo. Así pues, no queda otra salida que considerarlo un perfecto presente durativo del tipo *γέγηθε*. Por eso, Nehring decide aceptar la etimología de Bezzenberger⁵⁵, que relaciona *κεκαφηώς* con *κωφός* “impotente, embotado” en un sentido físico e intelectual, como ocurre con el latín *hebes*, *hebesco* o el alemán *stumpf*, *stumpfsinnig*, y explicar *κεκαφηότα θυμόν* como una forma de decir que el *θυμός*, que para Nehring es una energía o fuerza motriz, es debilitado o embotado por efecto del desvanecimiento. Con ello, Nehring excluye el significado de “aliento” para *θυμός*, pues para él éste es

⁵⁴ Cf. *supra*, pp. 26ss.

⁵⁵ *Bezzenbergers Beitr.*, V, 313, cit. por Nehring, *op. cit.* p. 113.

únicamente una “energía” cuya conducta se distingue de forma estricta de la respiración en todos los pasajes de desvanecimientos, y cuya consideración completa supone que la actividad del *θυμός* durante el desvanecimiento es restringida y debilitada, no finalizada. Esto supone, por tanto, considerar *κεκαφηότα* como una aposición a *θυμόν*, y no éste como un objeto de *κεκαφηότα*, el cual se referiría, a su vez, a la persona desmayada, como habría que hacer si consideramos *κεκαφηότα* en el sentido tradicional de “exhalar”. Además, y como apoyo a su tesis, Nehring señala que este sentido apositivo es el único que se atestigua en la poesía posterior con formas como *κεκαφηότα γυῖα* y *κεκαφηότι θυμῶ*, que son estrictamente paralelas a *κεκαφηότα θυμόν*, que sólo aparece en Homero, y donde *κεκαφηώς* sólo puede tener el significado de “debilitado, entumecido”.

Así pues, establecido el sentido más plausible para *κεκαφηότα θυμόν*, Nehring da una prueba más de la imposibilidad de la “exhalación” del *θυμός* en estos contextos de desvanecimientos. En los pasajes donde se habla de una recuperación total, el *θυμός* siempre aparece en relación con la recuperación y de él se dice que se “concentra” (*ἀγείρω*), es decir, que, habiendo sido debilitado, ahora se fortalece, reúne fuerzas, cosa imposible si hubiera sido exhalado y hubiera salido del sujeto. Esto último también puede decirse de otro pasaje, *Il.* XIV 438, en el que se dice del *θυμός* de Héctor que aún estaba dominado, paralizado por efecto de la roca de Áyax, es decir, que, aunque debilitado, seguía manteniendo sus funciones tras el desvanecimiento, cosa imposible si hubiera sido exhalado⁵⁶. Además, este

⁵⁶ Consideramos paralelo a este pasaje *Il.* I 593, donde Hefesto, una vez que cayó en Lemnos arrojado del Olimpo por Zeus, dice que *ὀλίγος δ' ἐτι θυμός ἐνῆεν* “tenía ya poco *θυμός* dentro”, que

pasaje muestra una recuperación parcial, no total, es decir, el *θυμός*, tras la recuperación de la respiración, aún se mantiene débil, lo que va a dar una pista en la consideración de *Il.* V 696-8.

Esta pista queda esclarecida en el paralelo entre este pasaje y otro donde también aparece la forma *κεκαφηότα θυμόν* (*Od.* V 466ss.) y donde también se hace alusión al viento que sopla (*πνέει*). Aquí Odiseo, pensando cómo pasar la noche en la playa, expresa su temor de que la escarcha y el rocío debiliten (*δαμάση*) aún más su *κεκαφηότα θυμόν*, pues

αὔρη δ' ἐκ ποταμοῦ ψυχρὴ πνέει ἡῶθι πρό

fría es la brisa que sopla de mañana de un río.

Es decir, el viento frío que sopla es el que causa la debilidad del *θυμός* y, en último caso, la muerte, no lo contrario. Por tanto, para Nehring no es una casualidad que aquí, como en *Il.* V 696-8, que son los dos únicos pasajes en los que aparece *κεκαφηότα θυμόν*, se haga referencia al viento frío, por lo que deduce que tiene que haber un paralelismo de significado. Y la clave de este paralelismo hay que encontrarlo en el significado del verbo *ζωγρέω*. Nosotros lo hemos traducido antes siguiendo el sentido tradicional de Eustacio⁵⁷, derivándolo de *ζωή* y *ἀγείρω* con el significado, por tanto, de “reavivar”, y hemos interpretado que el Bóreas, viento frío del norte, recuperaba definitivamente a Sarpedón. Sin embargo, Nehring muestra que la composición de *ζωγρέω* se deriva de *ζωός* y *ἀγρέω* con el significado de “capturar (y mantener) vivo” y que este significado es perfectamente

consideramos otra forma de expresar la debilidad del *θυμός* como síntoma de una conmoción sin muerte, aunque no se hable de desvanecimiento.

⁵⁷ *τὸ ζωγρεῖν ἀντὶ τοῦ ζῶην ἀγείρειν λέγεται*, “ζωγρεῖν se dice en lugar de ζῶν ἀγείρειν” (*Eustathi...*, vol. 2, p. 240.3).

posible si no entendemos el pasaje como una recuperación total, sino parcial, en paralelo, pues, con *Il.* XIV 438, y donde el Bóreas cumple la misma función que el βέλος en XIV 438, esto es, mantener en estado de debilidad y entumecimiento al θυμός, tal como muestra el significado que adopta Nehring para κεκαφηότα θυμόν.

Nosotros adoptamos la interpretación de Nehring para este pasaje por encontrarla bien fundamentada y más coherente que la interpretación tradicional, por lo que *Il.* V 696-8 podemos traducirlo, pues, así:

*a éste le abandonó la ψυχή y la niebla se derramó sobre sus ojos;
de nuevo tomó aliento, pero el soplo del Bóreas a su alrededor
mantenía, soplando, al θυμός malamente debilitado.*

Tenemos, asimismo, dos pasajes paralelos en los que se produce la partida del θυμός y, por tanto, la muerte, pero que, como demuestra Nehring, considerados en su conjunto y poniendo en evidencia el paralelismo de su modelo estructural, caben también aquí como pasajes de desvanecimientos, lo que afecta de lleno a la consideración del θυμός. Los pasajes en cuestión son, en primer lugar, *Il.* XX 401-406, en donde se relata la muerte de Hipodamante a manos de Aquiles en dos etapas: primero, éste le hiere con la lanza y aquél

403 . . . θυμόν ἄισθε καὶ ἤρυγεν
. . . exhaló el θυμός y bramó;

en segundo lugar, y tras un breve símil, a Hipodamante

406 ἐρυγόντα λίπ' ὅστέα θυμὸς ἀγήνωρ

bramando, el muy viril θυμὸς abandonó sus huesos.

El segundo pasaje es *Il.* XVI 466-469, donde se relata la muerte del caballo Pédaso a manos de Sarpedón siguiendo un esquema paralelo: primero, el caballo, al ser herido,

468 . . . ἔβραχε θυμὸν αἰσθων

. . . bramó exhalando el θυμός,

para, seguidamente, caer al polvo y

469 . . . ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός

. . . el θυμός salió volando.

Como se aprecia, los dos pasajes tienen dos fases, en las que parece que la víctima muere dos veces, es decir, tomando la pérdida del θυμός como síntoma de la muerte, parece que ésta ocurre por duplicado. Esta evidente redundancia sin sentido es debido, como demuestra Nehring, a la equivocada interpretación del verbo αἰσθω, cuya correcta inteligencia nos va a permitir observar un lógico desarrollo en la descripción de las muertes y considerar el papel del θυμός en la primera fase como un síntoma de desvanecimiento previo al fallecimiento, en paralelo a las descripciones vistas anteriormente. Así, Nehring demuestra, en un análisis lingüístico y etimológico, que este verbo, emparentado con αἶον, no se deriva, como se ha creído durante mucho tiempo, de la raíz **aei-*, “soplar”, con lo que se traducía por “exhalar”, sino de la raíz **uei-* o, con -s-, **ueis-*: **uis-* en grado

cero, que significa “llegar a estar o estar débil, entumecido”. Además, tenemos la misma dificultad que encontrábamos con *κεκαφηότα*, la carencia del prefijo esencial *ἐκ-* o *ἀπό-*, así como, y quizá sea esto lo más importante, su falta de encaje con el significado de “exhalar” en el contexto. Si repasamos los pasajes en los que se aludía a la pérdida o partida del *θυμός* como síntoma de la muerte, vemos que éste no aparece dos veces, pues no tendría sentido que partiera por una segunda vez. Sin embargo, si aceptamos el sentido de “llegar a embotarse, debilitarse”, Nehring muestra que se eliminan todas las dificultades: primero, la carencia de los prefijos que denotan una partida, con lo que el verbo *αἰσθω* es paralelo en su significado a *κεκαφηότα*; segundo, la presencia de una redundancia absurda; y, tercero, la dificultad que representa traducir por “exhalar” el verbo paralelo *ἄιον* en *Il. XV 252*, donde queda muy raro que Héctor diga “exhalé mi querido corazón” (*φίλον ἄιον ἦτορ*) para describir la sensación que tuvo al desvanecerse. Por tanto, cabe aceptar el significado de “debilitarse, embotarse” tanto para *αἰσθω* como para *ἄιον*.

Así, desde este punto de vista, podemos apreciar la secuencia lógica de ambos pasajes: primero se produce un estado de debilitamiento, de caída de la fuerza vital que representa el *θυμός* (*θυμὸν αἰσθε* “se debilitó el *θυμός*”) para, después, describirse la muerte con la definitiva pérdida de éste (*λίπ' ὅστέα θυμός* y *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός*), en paralelo con los pasajes de muertes vistos.

Asimismo, y en conclusión, Nehring considera que el *θυμός* no es nada más que una energía corporal, un principio del movimiento que, en el caso del desmayo, se vuelve, por tanto, débil⁵⁸.

⁵⁸ Cf. *op. cit.*, p. 121.

Nosotros, que lo que en última instancia nos interesa es el significado más preciso que podamos dar al *θυμός*, compartimos la brillante argumentación de Nehring sobre estos pasajes de desvanecimientos. Sin embargo, no podemos hacer lo mismo con sus conclusiones sobre el *θυμός*, teniendo en cuenta la totalidad de los pasajes en los que éste aparece en contextos donde es aludido de forma principal como protagonista del funcionamiento vital del sujeto, es decir, de lo que hace que éste esté vivo y por lo que se define como tal. Es verdad que en la mayor parte de estos contextos podemos considerar el *θυμός* como una fuerza vital que, por un lado, define la vida y puede identificarse con ésta, y, por otro, impulsa al individuo a la acción y le permite hacer todo lo que le hace que sea lo que es, pudiendo, por tanto, aumentar en poder en estados de excitación y euforia y, por contra, disminuir y debilitarse en estados opuestos, como son los de desvanecimientos, pudiendo llegar a una disminución total, identificada con su pérdida, consumición o partida del individuo, con la muerte. Por lo tanto, el *θυμός* se puede definir efectivamente en este contexto como una energía motriz imprescindible para la vida, pero esto, a diferencia de lo que piensa Nehring, no excluye su posible identificación en algunos pasajes con el aliento de la respiración, el cual también se debilita con los desvanecimientos, es imprescindible para vivir, desaparece con la muerte y está íntimamente relacionado con la fuerza física y con el incremento de la actividad del individuo. Para nosotros, ambas consideraciones son compatibles.

De hecho, para ilustrar la postura de los que defienden para *θυμός* un sentido propio de “aliento vital”, cabe citar, por ejemplo, a Onians, quien hace de él, además, la materia de la consciencia, y cuya argumentación, a grandes rasgos, es la siguiente: primero, una vez que ha establecido con un

minucioso análisis que las *φρένες*, donde se dice en muchos pasajes que el *θυμός* se halla, son los “pulmones” y no el diafragma, como se había creído desde la antigüedad, señala la consecuencia lógica de considerar el *θυμός* como el “aliento” que recorre sus conductos, pues parece que es algo vaporoso atendiendo a la etimología de la palabra y a los pasajes que ya hemos visto; después, analiza las consecuencias de esta consideración, diciendo que los griegos homéricos, para quienes no niega que el *θυμός* sea un concepto mucho más rico que nuestro “aliento” o que el mero aire externo inspirado y expirado, deben haber observado que el aliento es aire caliente y húmedo, vapor interno que se hace visible al hacerse más frío, y que debía salir del calentamiento de la sangre, el líquido que junto al aliento recorre el corazón y los pulmones; de ahí vendría la consideración de *θυμός* como aliento relacionado con la sangre, y como algo vaporoso en el interior que se mezcla e interactúa con el aire de fuera, disminuyendo si el cuerpo está débil tanto física como anímicamente (*Il.* XVI 540, *Il.* VI 202), y aumentando si es al contrario (*Il.* XVII 226). Asimismo, de este aliento relacionado con la sangre Onians hace la materia de la consciencia. Para ello, se basa, primero, en aquellos pasajes de desmayo o muerte ya vistos donde se describe la salida del *θυμός* del cuerpo, pues, con él, sale también, según este autor, la consciencia⁵⁹; y, segundo, en el hecho de que ser consciente está unido indefectiblemente a tener aliento, y que tanto la respiración como el flujo de la sangre son afectados cuando se tiene una emoción violenta:

⁵⁹ Onians, aun con escribir con posterioridad al artículo de Nehring, acepta la interpretación tradicional y basa su argumentación en la consideración de la misma raíz para *πέπνυμαι* “ser sensato, tener consciencia” y *ἀναπνέω* (*ἀμπνύνθη, ἀμπνυτο*) “tomar aliento, recuperar la respiración” (cf. *infra*, p. 94, n. 93).

To pant with eagerness, to gasp or whistle with astonishment, to snort with indignation, to sob with grief, to yawn with weariness, to laugh with mirth, to sigh with sadness or relief are some of the more marked variations of breathing with feeling that have found distinct expression in everyday speech. The 'breast heaving with emotion' is a common-place. We 'catch our breath' at a sudden sound, 'hold our breath' in suspense, 'breathe more freely', and so the list might be continued. For the Homeric Greeks the θυμός is the 'spirit', the breath that is consciousness, variable, dynamic, coming and going, changing as feeling changes and, we may add, as thought changes. Thought and feeling were, we saw, scarcely separable then, and it is still recognised that thought, even the abstract thought of the philosopher, affects the breathing⁶⁰.

La misma tesis es sostenida por Redfield, para quien el aliento es un aspecto del funcionamiento orgánico del que el hombre homérico era plenamente consciente, y para quien todo cambio en las actitudes y en la atención presenta un cambio correlativo en las pautas respiratorias. El hombre homérico expresa la consciencia de este hecho de una manera diferente a nosotros, pues, en lugar de conceder a la sensación una localización extraorgánica y suponer que nuestro cuerpo está separado de nuestra mente, y que ésta llega a ser consciente de la sensación con posterioridad, expone la sensación como una concreta condición corporal, identificando el síntoma con la causa, es decir, siente el “aliento”, cuando sufre estos afectos, como la causa de ellos, actuando en su interior y convirtiéndose en la sede más importante de los afectos y los sentimientos.

⁶⁰ “Jadear con impaciencia, gritar o silbar de asombro, bufar de indignación, sollozar de pena, bostezar de aburrimiento, reírse de alegría, suspirar de tristeza o alivio son algunas de las más señaladas variaciones del respirar dotadas de sentimiento que han encontrado una expresión diferenciada en el habla de cada día. El ‘pecho cargado de emoción’ es un lugar común. ‘Capturamos nuestro aliento’ ante un sonido repentino, ‘sostenemos el aliento’ en suspenso, ‘respiramos más libremente’ y aún la lista podría continuar. Para los griegos homéricos el θυμός es el ‘espíritu’, el aliento que es consciencia, variable, dinámico, que va y viene, cambiando en cuanto cambian los sentimientos y, podemos añadir, en cuanto cambian los pensamientos. Pensar y sentir son, como vimos, difícilmente separables, y aún se puede reconocer que el pensamiento, incluso el pensamiento abstracto del filósofo, afecta a la respiración” (*Op. cit.*, Parte I, cap. 3, p. 50).

De este modo, para el hombre homérico el *θυμός*, el aliento, siente la emoción, la respira y, además, es consciente de ella. Así, mientras nosotros decimos: “siento miedo y se me ha acelerado la respiración”, él dice “mi respiración siente miedo”⁶¹.

Por último, otro autor que también defiende que *θυμός* mantiene el sentido originario de “aliento”, especialmente en los contextos de muertes, es John Chadwick, para quien dicho término tiene el significado en estos pasajes de aliento físico como característica del cuerpo vivo, citando como ejemplos *Il.* I 205, 593, III 294, VI 1, XI 334 y XII 386⁶².

Finalmente, y para acabar este párrafo, merece mencionarse aquí un último pasaje, *Il.* XXI 386, donde se corrobora la materia fluida del *θυμός* en la forma de expresar que los dioses tenían sus preferencias divididas entre los dos bandos:

. . . δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο

. . . *su θυμός en las mentes era agitado [fluctuaba] en direcciones opuestas.*

La significación del verbo *ἄημι* implica tanto el sentido de “soplar, respirar”, como, en pasiva, el de “ser batido por el viento”, cuyo significado es el que vemos aquí. Así pues, que los dioses se enzarcen en una dura disputa entre sí se relaciona con el hecho de que el *θυμός* sea respirado, es decir, agitado como el aliento afectado por la cólera. Que con este hecho se exprese en el fondo una función intelectual, es decir, la preferencia por un bando o por otro, está en relación directa con la consideración del *θυμός*

⁶¹ *Op. cit.*, p. 312.

⁶² *Op. cit.*, p. 144.

como aliento afectado por las emociones y con su identificación, por parte del hombre homérico, con la misma consciencia de este hecho, pues el aliento cambia no sólo con los sentimientos, sino también con los pensamientos a los cuales el mismo *θυμός* se asimila. Ya trataremos más adelante del *θυμός* en relación a su papel en la vida mental del hombre homérico.

2.1.2. *θυμός como instancia física. Su localización*

Entre los contextos en los que es preeminente la vertiente física de *θυμός*, cabe preguntarse si puede considerarse como un “órgano”⁶³ con existencia real análogo a otros órganos como el corazón, los pulmones e, incluso, las manos o las rodillas. Como ya hemos observado, que *θυμός* tenga un carácter material no excluye en todas las ocasiones que pueda estar involucrado en procesos psíquicos, pues la distinción entre lo físico y lo mental, o entre lo fisiológico y lo psicológico es nuestra y no de Homero, quien usa el lenguaje y el mundo conceptual que posee sin plantearse una diferencia que vino después con el desarrollo del pensamiento hacia la distinción entre *σῶμα* como equivalente de “cuerpo”, en tanto unidad de todo el armazón físico del hombre, y *ψυχή* como equivalente de “alma”, entendida como una entidad espiritual independiente del cuerpo. Aquí nos ocuparemos del uso de *θυμός* donde su carácter físico es más evidente y donde aparece con verbos cuya significación es más afín a ese uso, sin que

⁶³ Al usar este término tengo presente la salvedad hecha por Dodds en el sentido de que el *θυμός* mantiene una independencia respecto del yo que no sugiere el concepto de “órgano” para nosotros, que estamos acostumbrados a las ideas modernas de “organismo” y “unidad orgánica”. Admitiendo que, por los contextos en que Homero hace uso del término *θυμός*, y de otros como *κραδίη*, *κῆρ* o *φρήν*, el poeta tiene un concepto distinto de ellos como partes del cuerpo humano que el que nosotros tenemos de nuestros “órganos”, permítaseme seguir usando este término como convención para designar estas partes anímicas cuando tienen un sentido manifiestamente físico sin que ello presuponga un anacronismo en su uso.

esto sea óbice de un uso metafórico en muchos casos. Por último, haremos alusión a su localización en el cuerpo.

Empezaremos por los pasajes donde el *θυμός*, aún siendo, como veremos más adelante, una potencia anímica responsable de la vida emocional, intelectual y volitiva del hombre, comparte esta condición con su vertiente física, base necesaria sin la que no se pueden entender en su justa medida las funciones antedichas.

En primer lugar, tenemos *Il.* I 243, donde Aquiles dice a Agamenón que, cuando vea morir a los aqueos sin que pueda evitarlo,

. . . σὺ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις
 χόρμενος ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας.
 . . . *te desgarrarás el θυμός en el interior,*
encolerizado por no haber honrado al mejor de los aqueos.

El uso del verbo *ἀμύσσω*, aún aceptando que aquí tenga un sentido metafórico, supone una concepción del *θυμός* que lo considera como una cierta entidad física a fin de que pueda literalmente “desgarrarse” a causa de la cólera, análogamente a como se araña algo con un objeto de punta afilada. Algo parecido a lo que vemos en *Il.* IX 8 y XV 629, donde se dice que

ἔδαίζετο θυμός ἐνὶ στήθεσσι νῆ Αἰχαιῶν
se desgarraba el θυμός en el pecho de los aqueos

al sentir éstos en sus carnes la derrota en la batalla. El verbo *δαίζω*, aunque traducido de la misma forma, alude a otro tipo de desgarro: el que se produce por división, por separamiento en partes. Y, ante esto, ¿qué puede

ser susceptible de “desgarrarse” en el pecho de un hombre hasta el punto de que este desgarró sea el signo del miedo y la impotencia? Quizá la clave la tenemos en otros pasajes donde el *θυμός* equivale al *κραδίη*, término que designa el órgano físico del corazón y que comparte funciones anímicas con el *θυμός*. Ambos aparecen como equivalentes en algunos pasajes como *Il.* X 220, X 319 (con *ὀτρύνω* “incitar”), e *Il.* XIII 784 (con *κελεύω* “exhortar”) donde ambos cumplen la función de mover u ordenar al hombre en su conjunto, o, más claramente, en *Il.* II 171, VIII 147, XV 208 e XVI 52, donde se dice de ambos que son sede de la aflicción (*ἄχος*). Asimismo, en otros pasajes, al *θυμός* se le atribuye el mismo comportamiento que al *κραδίη*, pues se dice de él que *πάτασσε* “palpita”⁶⁴ en el pecho, como si le golpeará, cuando el héroe está en un momento de clara agitación: por ejemplo, *Il.* VII 216 donde se dice que

Ἐκτορί τ' αὐτῷ θυμός ἐνὶ στήθεσσι πάτασσε
al propio Héctor el θυμός le palpitaba en el pecho,

o *Il.* XXIII 370, donde en la carrera de carros de los funerales de Patroclo,

. . . *πάτασσε δὲ θυμός ἐκάστου*
 . . . *palpitaba el θυμός de cada uno*

⁶⁴ Cabe aquí hacer referencia a la opinión de Chadwick (*op. cit.*, p. 145), quien piensa que el verbo *πατάσσω* está, más bien, relacionado con *πάταγος* “ruido, estrépito” y que, más que “palpitar”, podría significar “hacer ruido”, por lo que, consiguientemente, el *θυμός* podría tomarse, en los pasajes en los que aparece con este verbo, en su sentido originario de “aliento”, pues, con el incremento de la excitación se aumenta también la frecuencia respiratoria y el aliento “hace ruido” en sonoras aspiraciones y expiraciones.

de los aurigas deseando la victoria, lo que apoya la idea de que *θυμός* pueda servir también de referente del corazón⁶⁵.

Un último ejemplo lo podemos encontrar en *Il.* VI 202, donde se usa la expresión *θυμὸν κατέδων* “devoraba su *θυμός*” cuando se quiere expresar que alguien sentía grandes remordimientos al hacerse odioso a los dioses⁶⁶. Aquí, incluso asumiendo también el sentido metafórico, ¿qué otro órgano sino el corazón podría servir de base a la metáfora con la que se quiere ilustrar los efectos negativos en uno mismo de resultar odioso a los dioses si se le hace sede de las pasiones y, además, es susceptible de ser comido?

Por otro lado, también podemos hacer referencia a los pasajes en los que *θυμός* aparece como objeto del verbo *ὀρμαίνω*, el cual hace a aquél la sede de una agitación, de un cierto movimiento de tipo violento, un “revolverse” con el que el hombre homérico identifica el tipo de actividad mental, cargado de tintes emocionales, de ponderar y meditar alternativas con vistas a solucionar un problema práctico. Y, en la misma línea, tenemos numerosos pasajes donde se usa el verbo *ὀρίνω* que, junto al *θυμός*, expresa la conmoción, es decir, la agitación que sufre éste como órgano físico que revela el padecimiento de los afectos del sujeto, siendo éstos de diversos tipos, como la aflicción que causa una mala noticia o un suceso que el sujeto juzga penoso: por ejemplo, *Il.* II 142 (cf. III 395, IV 208, XI 804, XIII 418, 468, XIV 456, 487, XVII 123, IX 595), donde dicha circunstancia adversa se expresa diciéndose

⁶⁵ También André Cheyns piensa que *θυμός* designa aquí el corazón que late violentamente, cf. *op. cit.*, p. 141 n. 6.

⁶⁶ Una expresión similar la tenemos también en *Od.* IX 75, donde se dice que Odiseo y sus hombres yacieron en las naves dos días y dos noches, “consumiendo su *θυμός* por la fatiga y los dolores” (*καμιάτω τε καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἔδοντες*).

. . . θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε ⁶⁷

. . . le conmovió el θυμός en el pecho

al individuo o a la hueste; *Il.* XXIV 568, donde Aquiles se agita por los pesares que le causa la muerte de Patroclo; o *Il.* XIX 271, donde el mismo lo hace por la cólera causada por Agamenón. Otro tipo de afecto es el temor que produce el fulgor de las armas de Patroclo (*Il.* XVI 280), el grito de Aquiles (*Il.* XVIII 223) o la visión de dos camaradas, uno muerto y otro huído (*Il.* V 29), en los troyanos. Y, asimismo, el θυμός también se puede conmover por medio de palabras o de actos que buscan la persuasión, como en *Il.* XI 792, XV 403, donde aparece la fórmula

τίς δ' οἶδ' εἴ κέν οἱ σὺν δαίμονι θυμόν ὀρίνω

παρειπών;

¿quién sabe si con ayuda de una deidad le conmuevo el θυμός

aconsejándole?,

y en *Il.* XXIV 467, donde Hermes manda a Príamo que coja las rodillas de Aquiles para conmoverle el θυμός. Lo que en estos pasajes se expresa literalmente es un movimiento del θυμός o en el interior del θυμός, una agitación que conmueve especialmente al hombre que sufre pasiones o medita una salida a una situación difícil, algo que supone considerar el θυμός como un ente físico que se siente en el interior cuando se está inmerso en esas circunstancias. Cómo podamos interpretar el θυμός en este

⁶⁷ El verbo ὀρίνω también significa “agitar, levantar, hacer mover” (tiene la misma raíz que ὀρνυμι, “incitar, poner en movimiento”) con lo que podemos sugerir que aquí Homero está diciendo que el θυμός se agitaba o movía por efecto de una circunstancia que el sujeto juzga como mala. En pasiva Homero lo utiliza para expresar la agitación del θυμός producida por el temor, por eso se traduce a veces en estos contextos por “asustarse”.

contexto es muy difícil de precisar, pero atendiendo a la etimología y a lo dicho sobre la respiración como fuente de la emotividad y de la consciencia del hombre homérico, podemos pensar que en su base se hable del aliento interno, sentido en el pecho, cuya principal característica es que se siente en movimiento cuando el hombre padece algún afecto y al que, por tanto, se le hace asiento de su vida emotiva.

En la misma línea podemos considerar el verbo *συγγέω*, que significa literalmente “derramar juntamente, mezclar con” y que suele traducirse, aplicado a los sentimientos, como “confundir, turbar”. Así, tomando el *θυμός* como un ente físico de naturaleza fluida íntimamente relacionado con la respiración y el aliento, y como sede de la actividad mental y emocional, podríamos interpretar la confusión del *θυμός* como un derramamiento desordenado del aire de la respiración y su consiguiente perturbación, que provoca en el sujeto una sensación de confusión y desorden. Los dos pasajes en los que el *θυμός* aparece con este verbo son *Il.* IX 612, donde Aquiles ordena a Fénix que no *σύγχει θυμόν* “le confunda el *θυμός*” lamentándose por Agamenón y hablando a su favor si no quiere volvérselo odioso, e *Il.* XIII 808 donde Héctor no logra *σύγχει θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν* “turbar el *θυμός* en el pecho” a los aqueos poniéndose delante de las tropas.

Otro verbo que nos sugiere poderosamente el carácter físico del *θυμός* es *ἰαίνω*, que significa propiamente “ablandar con el calor” y que, usado metafóricamente, tal como suponemos que Homero hace, significa “ablandar, enternecer”, interpretándolo, por tanto, en un sentido anímico, por cuanto es aplicado al *θυμός* como asiento de la ira y también sujeto de la voluntad del individuo cuando se busca la reconciliación con otro. Por lo

tanto, para hacer que alguien cambie su actitud adversa hacia otro, se le debe ablandar el *θυμός*, esto es, “calentárselo”; por ejemplo, *Il.* XXIII 597-600, donde Antíloco, buscando la reconciliación con Menelao tras la carrera de carros, le ofrece la yegua y a éste

. . . θυμός
 ἰάνθη ὥς εἴ τε περὶ σταχύεσσιν ἑέρση
 ληΐου ἀλδήσκοντος, ὅτε φρίσσουσιν ἄρουραι·
 600 ὥς ἄρα σοὶ Μενέλαε μετὰ φρεσὶ θυμός ἰάνθη
 . . . el θυμός
*se le ablandó, como el rocío alrededor de las espigas
 al crecer la mies cuando se erizan los labrantíos:
 así a tí, Menelao, se te ablandó el θυμός en las entrañas;*

o *Il.* XXIV 119, 147, 176, 196 donde se dice que Príamo, para rescatar a Héctor, debe presentarse ante Aquiles con regalos que acaso “le ablanden el *θυμός* “ (*θυμὸν ἰήνη*). En *Il.* XXIV 321 se produce una pequeña variante sobre el uso anterior de *ἰαίνω*, pues aquí no se trata de “ablandar” el *θυμός* de ningún héroe airado, sino más bien de “reconfortarlo”, aunque, de todas formas, el efecto es el mismo: una sensación de calentamiento del *θυμός* que se toma como un sentimiento de bienestar. Así, los troyanos se alegraron y

. . . ἐνὶ φρεσὶ θυμός ἰάνθη
 . . . el θυμός se le reconfortó en las mientes,

cuando vieron al águila de Zeus volar sobre ellos, anunciando un buen presagio. Como en los pasajes anteriores, el *θυμός* siempre cumple una función afectiva o emocional que afecta a la conducta y a la voluntad del individuo, funciones que veremos ejemplificadas a lo largo de estas páginas; sin embargo, lo que nos ocupa ahora es el papel del *θυμός* como entidad corporal, y el modo en que, recibiendo sensaciones físicas, cumple dichas funciones. Cabe pues preguntarse aquí qué clase de entidad física llamada *θυμός*, al calentarse, se ablanda y hace que el individuo cambie de opinión o sienta alivio. Onians⁶⁸ hace una interesante interpretación del sentido de *Il.* XXIII 597-600 basándose en su interpretación de *φρένες* como los pulmones y de *θυμός* como el aliento que los recorre. Así, una vez que Homero describe las *φρένες* como *πυκιναί* “de densa textura” (como la espesura o las ramas de un árbol) Onians establece que se puede referir a la compleja estructura de ramificaciones de conductos y venas de los pulmones, siendo el *θυμός*, por tanto, el aliento vital que los recorre consistente en vapor de agua caliente y húmedo que, al salir por la boca y enfriarse, se hace visible. Asimismo, alude a la creencia de que sentimientos de odio o temor fueron concebidos por los griegos como un “enfriamiento”, tal como se puede apreciar en *Il.* XVII 111 donde, de un león apartado de su presa (análogamente a como le ocurre a Menelao), se dice que su corazón (*ἦτορ*) en las *φρένες* “se hiela” (*παχνοῦται*), mientras que sentimientos de alegría o bienestar, como un calentamiento. Por tanto, si hacemos la analogía entre la densidad de las espigas y la de los pulmones, y recordamos la relación en Homero entre el *θυμός* y el aire atmosférico, parece natural concluir que el rocío descongelado de las espigas sea una buena metáfora

⁶⁸ Onians hace referencia a este pasaje en *op. cit.*, I, cap. 2, p. 30 y cap. 3, p. 46, n. 6.

para referirse al aliento de Menelao que, debido al disgusto por la actitud de Antíloco, se había condensado en los conductos de las *φρένες* y que, al ser reconfortado, se calienta de nuevo. Interpretación interesante y que, a falta de otra mejor, no tenemos inconveniente en aceptar.

Por último, sólo nos queda ocuparnos de la localización corporal que se otorga al *θυμός* y de las consideraciones que puedan derivarse de dicha localización. Dos son las localizaciones del *θυμός* en el poema, lugares internos del hombre en los cuales se dice que éste reside: por un lado tenemos la *φρήν* o, en plural, las *φρένες*, las cuales se identifican con el “diafragma” y sus alrededores, pero que, como veremos en el siguiente capítulo, hacen referencia más bien a las “entrañas” de la caja torácica, o, si se prefiere ser más preciso, podríamos decir, con autores como Justesen y, especialmente, Onians, que son los “pulmones”⁶⁹. Las *φρένες* son, como veremos, otra importante sede de la vida mental del hombre homérico con una función preeminentemente intelectual, aunque también son sede en algunos pasajes de emociones y sentimientos (por ej. *Il.* XVIII 88). De todas formas, lo que nos interesa aquí es que el *θυμός* se dice que está situado dentro de ellas (*ἐνὶ φρεσὶ*), lo que, tomando las *φρένες* como las entrañas del interior del pecho, se aviene bien con nuestra idea de aquél como el aliento que recorre sus conductos o como el órgano que se halla encerrado en ellas.

Por otro lado, tenemos la palabra *στήθος*, “el pecho”, que, como asiento del *θυμός*, aparece siempre en plural en la forma *ἐνὶ στήθεσσι*, literalmente, “en los pechos”. Parece referirse a la parte superior del tórax

⁶⁹ La posición de Justesen al respecto la expresa Onians en su libro (*op. cit.* I, cap. 2, p. 24, n. 4) así como la suya propia en las siguientes páginas.

(Boisacq lo relaciona con el sánscr. *stána-h* “pecho femenino, pezón”⁷⁰), velluda (*Il.* I 189) que es cubierta por la coraza o la túnica (*Il.* II 416) y que, por tanto, guarda en su interior los órganos vitales del hombre como el corazón (*ἤτορ*, *Il.* I 189) que son sede de la emotividad y la consciencia. Los pasajes en los que se dice que el *θυμός* reside *ἐνὶ στήθεσσι* son muy numerosos y lo único que podemos deducir de ellos es que el *θυμός* actúa en el hombre ejerciendo su acción dentro de la caja torácica, en la cual es asimilado o bien a un órgano que podríamos identificar con el corazón, o bien con el propio aliento, que son las bases físicas que hasta ahora nos han parecido más plausibles para el *θυμός*.

2.2. *θυμός* como instancia directamente implicada en la vida psíquica

Una vez tratados los contextos en los que *θυμός* tiene un carácter preeminentemente físico, toca ahora ocuparnos del resto de pasajes, en los que *θυμός* se concibe más bien como una instancia con un claro papel anímico y directamente implicada en los procesos psíquicos del individuo. De todas formas debemos insistir en el hecho de que la diferenciación físico-psíquico es nuestra y que no debe atribuirse a Homero. Únicamente nos servimos de ella como criterio metodológico de análisis.

Basándonos precisamente en este criterio metodológico, asumimos otro criterio de clasificación para dividir los pasajes de *θυμός* que nos restan por ver, siendo dicho criterio el *modo de implicación* de *θυμός* en los fenómenos psicológicos de la persona. Según éste, clasificaremos los pasajes en seis grupos: en el primero, nos ocuparemos de *θυμός* en cuanto fuerza que impulsa a la acción; en el segundo, analizaremos su relación con

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 912.

la voluntad; en el tercero, le veremos como ámbito de la vida intelectual; en el cuarto, trataremos su papel como revelador del carácter del individuo; en el quinto, como asiento de la vida emocional; y en el sexto, como objeto de la intervención divina.

2.2.1. *θυμός como fuerza que impulsa a la acción o que debe ser contenida*

Aquí vamos a hacer un repaso a los pasajes de la *Iliada* donde aparece *θυμός* como sujeto de verbos que implican una incitación a la acción⁷¹. En estos casos, el *θυμός* aparece como la fuerza que impulsa, manda o exhorta al héroe a actuar. Su carácter, función y relación con el hombre en su conjunto es lo que vamos a intentar definir y delimitar.

Los verbos a los que nos referimos son *ἐπισεύω*, *ἀνίημι*, *ἵημι*, *ἀνώγω*, *ὀτρύνω*, *κελεύω* y *ἐφορμάω*, los cuales tienen en común el hecho de hacer que el hombre se ponga en movimiento. Los vamos a analizar más en detalle.

Ἐπισεύω significa propiamente “impeler a alguien a hacer algo”, apareciendo en pasajes donde se dice que el *θυμός ἐπέσσυται* “impulsa” al hombre a diversas acciones, como huir (*Il.* I 173, IX 42), luchar (*Il.* VI 361) o tomar una esposa (*Il.* IX 398).

Ἀνίημι, aunque en muchos contextos signifique “soltar”, con *θυμός* su sentido es, más bien, el de “impulsar, mover”, quizá con la idea subyacente de que el *θυμός* “libera” al hombre para que actúe. Así es en los siguientes pasajes: *Il.* II 276 donde se dice

⁷¹ Un interesante estudio sobre las expresiones homéricas referentes al mecanismo de la decisión y a los términos implicados en él (*θυμός*, *κραδίη*, *ἦτορ*, *κῆρ*, *φρένες*), es el de Jacques-Hubert Sautel, “La genèse de l’acte volontaire chez le héros homérique: les syntagmes d’incitation à l’action”, *Revue des études grecques*, 104, n° 2 (1991) pp. 346-66.

- . . . ἀὖτις ἀνήσει θυμός ἀγήνωρ
 . . . *el muy viril θυμός ya no volverá a impulsar*

a Tersites a insultar a los reyes; *Il.* VI 256, VII 25 donde el θυμός impulsa a Héctor y a Atenea a venir de la batalla y del Olimpo respectivamente; *Il.* VII 152, XII 307, XXII 252 en los que el θυμός impulsa al héroe a la actividad más usual, la de luchar; también *Il.* XVI 691, aunque con una variante sobre los otros pasajes, y es que aquí no es el propio θυμός el que incita al héroe, sino el mismo Zeus a través de su acción sobre su θυμός, con lo que tenemos la intervención de un agente externo que pone en movimiento la cadena causal:



También se usa este verbo en *Il.* X 389, donde Odiseo pregunta a Dolón por la razón de su escapada nocturna: si tuvo lugar por orden de Héctor o por el impulso (ἀνίημι) de su propio θυμός. Además, al θυμός le acompaña el μένος en *Il.* XXII 346 donde Aquiles rechaza las súplicas de Héctor deseando que su θυμός y su μένος le impulsen a despedazarle y a comer cruda su carne.

‘*Ιημι* tiene el significado de “poner en movimiento, enviar, lanzar” y tiene como característica añadida que, cuando aparece con θυμός, constituye una forma peculiar de decir que un héroe está ansioso o desea hacer algo. Así por ejemplo, se dice en cada caso que alguien

. . . ἔτετο θυμῷ

. . . era lanzado por su θυμός [estaba ansioso en su θυμός]

para cobrarse venganza por Helena (*Il.* II 589), para alcanzar a Héctor con una flecha (*Il.* VIII 301, 310) o para disparar a Idomeneo con la lanza (*Il.* XIII 386).

De entre estos verbos, quizá sea *ἀνώγω* el verbo más usado por Homero para expresar la función de mandar o impulsar al hombre a la acción. Su derivación es incierta, y significa precisamente eso: “mandar u ordenar”. Así, tenemos que el *θυμός ἀνώγει* al individuo a beber (*Il.* IV 263, VIII 189, aquí también se traduce por “apetecer”, en cuanto que el *θυμός* se siente como el apetito que impulsa al hombre a la bebida), a atacar la muralla troyana (*Il.* VI 439, *θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει* “el *θυμός* les incita y les manda”), a luchar (*Il.* VII 74, IX 703, XX 179), a disparar una piedra contra un enemigo (*Il.* VIII 322), a hablar con buenas intenciones (*Il.* IX 101), cumplir el deseo de una diosa (*Il.* XIV 195, XVIII 426), no vivir entre los hombres a menos que Héctor muera (*Il.* XVIII 90), matar a Patroclo (*Il.* XVIII 176), capturar una paloma (*Il.* XXII 142), dirigirse a los dioses (*Il.* XIX 102), matar a Héctor (*Il.* XX 77), e ir a rescatar el cadáver de Héctor (*μένος καὶ θυμός ἄνωγε Il.* XXIV 198). También puede ocurrir que el *θυμός* actúe en sentido restrictivo, es decir, que en vez de mandar a la persona como tal a hacer algo, le mande que no lo haga, como a Héctor le manda no rehuir la lucha como un cobarde en *Il.* VI 444.

El verbo *ὀτρύνω*, acompañando a *θυμός*, tiene dos significados: primero, el ya dicho de “empujar, impeler”; y segundo, el de “excitar”, expresando el incremento de la fuerza vital y el ardor combativo del hombre,

especialmente tras una arenga. Este segundo significado lo encontramos sobre todo en la recurrente fórmula

Ὡς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου

*Así hablando, excitó la furia y el θυμός de cada uno*⁷².

El primer significado, que relaciona a este verbo con los anteriores, lo tenemos en *Il.* X 220 y 319, donde al héroe

. . . ὄτρύνει κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ

. . . el corazón y el muy viril θυμός le empujan

a penetrar en el campamento enemigo a espiar; en *Il.* XV 43, donde a Poseidón el θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει “le empuja y le manda” a dañar a los troyanos; en *Il.* XX 174 donde a Aquiles ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸς ἀγήνωρ “la furia y el muy viril θυμός le empujan” a enfrentarse con Eneas; y en *Il.* XXIV 288 donde es a Príamo a quien el θυμός ὄτρύνει.

Otro verbo muy utilizado para significar la función exhortativa del θυμός es el verbo κελεύω (= κέλομαι) que significa propiamente “poner en movimiento con la palabra” y que se suele traducir por “ordenar, exhortar”. Por ejemplo: *Il.* VII 68, 349, 369 y VIII 6, donde se identifica lo que uno quiere decir con lo que el θυμός en el pecho le ordena:

κέκλυτέ μεν Τρῶες καὶ ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοὶ

ὄφρ' εἴπω τά με θυμός ἐνὶ στήθεσσι κελεύει

⁷² Cf. *Il.* V 470, 792, VI 72, XI 291, XIII 155, XV 500, 514, 667, XVI 210, 275.

*¡Escuchadme troyanos y aqueos de buenas grebas,
que diga las cosas que el θυμός en el pecho me ordena! ;*

Il. X 534, donde también a Néstor el θυμός le ordena hablar; *Il.* XII 300, donde en un símil se dice que al león hambriento el θυμός le ordena (κέλεται) atacar al ganado; *Il.* XIII 784, donde Paris dice a Héctor que abra la marcha por donde le ordenen el θυμός y el κραδίη, lo que viene a identificar el libre arbitrio de Héctor con la voluntad de su θυμός y su κραδίη; *Il.* XVI 382, donde el θυμός de Patroclo le manda disparar a Héctor; e *Il.* XIX 187, donde Agamenón quiere (ἐθέλει) y el θυμός le ordena, jurar ante Aquiles que no se ha unido con Briseida, con lo que estamos en el mismo caso que antes, en el que la voluntad del héroe es lo que su θυμός le manda.

Por último, otro verbo: ἐφορμάω “impulsar”, es usado para aludir a la acción del θυμός sobre el individuo para que éste actúe; por ejemplo, en *Il.* XIII 73, donde Áyax Oileo declara:

*καὶ δ' ἐμοὶ αὐτῷ θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι
μᾶλλον ἐφορμάται πολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι,
μαιμώωσι δ' ἔνερθε πόδες καὶ χεῖρες ὕπερθε.
y el θυμός en el querido pecho me
impulsa más a combatir y luchar,
y están ansiosos de abajo mis pies, y de arriba mis manos.*

Además de éstos existen otros verbos en virtud de los cuales el θυμός actúa sobre el hombre, aunque con la diferencia de que no impulsa a éste a la acción, sino todo lo contrario, lo retiene. El primero es el verbo ἐρητύω,

cuyo significado es “contener, mantener quieto” y que aparece con *θυμός* en los siguientes pasajes: *Il.* IX 462, XIII 280 e *Il.* IX 635 (junto con el *κραδίη*) donde se dice que

. . . ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός
 . . . el θυμός en las mientes se contiene [se está quieto]

al recibir una compensación por la muerte del propio hijo. Sin embargo, también pasa lo contrario, que es el propio hombre el que *ἐρητύσειε θυμόν* “contiene o retiene al *θυμός*”, como en *Il.* I 192, donde Aquiles contiene su *θυμός* y apacigua su *χόλος* para no matar y despojar a Agamenón. El segundo verbo es *ἰσχύανω* “retener, contener”, que aparece en *Il.* IX 255 donde Peleo, en boca de Odiseo, recomendaba a Aquiles que

. . . μεγαλήτορα θυμόν
 ἴσχειν ἐν στήθεσσι
 . . . el altivo θυμός
 contuviera en el pecho,

pues era siempre preferible la templanza a la disputa.

Una vez vistas las ocurrencias del *θυμός* con dichos verbos parece que queda clara una de las principales funciones de éste en el poema: poner al héroe en disposición de hacer algo, de tal modo que lo mueva a la acción. Asimismo, vemos que en estos pasajes el *θυμός* aparece como una fuerza interna que actúa como un representante de la totalidad del hombre, no sólo

como una parte⁷³, moviéndolo hacia el exterior (lo que puede implicar el movimiento de todo el cuerpo o sólo la acción de hablar, como en *Il.* II 276, VII 68, X 534 o *Il.* XIII 775). Así pues, podemos decir que el *θυμός* de Áyax Oileo es un trasunto funcional de éste cuando se dice que le impulsa a combatir, aunque se diga que lo que arden en ansias son sus piernas y sus manos (*Il.* XIII 73), y es en realidad a Eneas al que se refiere Aquiles en *Il.* XX 349, cuando, tras serle arrebatado de su alcance, dice:

ἔρρέτω· οὐ οἱ θυμός ἐμεῦ ἔτι πειρηθῆναι

ἔσσεται

¡que se vaya!, su θυμός ya no intentará

ir contra mí.

En ciertos pasajes (*Il.* XXII 346, XXIV 198, V 470 etc., XX 174) el *θυμός* aparece en el mismo plano, por ejemplo, que *μένος*, que, como hemos visto⁷⁴, puede traducirse por “fuerza vital” y que se asimila bien con la furia y el ímpetu que impelen al hombre a la acción. Así, el *θυμός* se “excita” (*ὀτρύνει*) como el *μένος* tras una arenga de algún caudillo, incrementándose de esta manera la propensión del hombre a actuar. Esto, sin embargo, no nos autoriza a identificar ambos términos⁷⁵, aunque sí a remarcar con ello la faceta “animosa” del *θυμός*. Asimismo, el *θυμός* también aparece como equivalente de *κραδίη* en algunos de los pasajes

⁷³ Tesis que apoya Fränkel, *op. cit.*, II, cap. 6, pp. 85ss., para quien tanto los órganos corporales como los anímicos representan a la persona como un todo. El hombre homérico, cuando dice que su *θυμός* le impulsa, o que sus brazos se escapan a coger la lanza, o que sus piernas se mueven hacia adelante, se está refiriendo en todos los casos siempre al “yo”. Los órganos, tantos físicos como espirituales, representan en cada caso al “yo” y se refieren siempre a él.

⁷⁴ Cf. *supra*, p. 24 n. 19.

⁷⁵ Para Fränkel, el *θυμός* es, más bien, el asiento del ansia de actividad, mientras que el *μένος* no es un órgano, sino la voluntad y la energía como poder ínsito en el hombre (*op. cit.*, II, cap. 6, p. 86, n. 8).

vistos como *Il.* X 220, X 319 (con ὀτρύνω), e *Il.* XIII 784 (con κελεύω). *Κραδίη* es el corazón, con lo que podemos suponer que *θυμός* puede ser tomado también como un “órgano” físico con funciones anímicas, en este caso, las de mover u ordenar al hombre en su conjunto. En este caso, podríamos suponer que, más que un órgano, *θυμός* puede designar el aliento vital que, en estados de máxima excitación, se siente como especialmente agitado y, por tanto, se identifica con la fuerza a la que el individuo atribuye el impulso que le empuja a la acción.

Vemos también que el *θυμός* no sólo actúa sobre el hombre desde su interior, sino que también es paciente de la acción externa sobre él. Así, en *Il.* XVI 691, hemos visto cómo Zeus, del que se dice que quita al hombre la fuerza o le impele a luchar a voluntad, “impulsó” (ἀνῆκε) el *θυμός* de Patroclo para que éste se lanzara contra los troyanos; y en *Il.* V 470 etc... vemos que las palabras “excitan” (ὄτρυνε) el *θυμός* de cada uno de los miembros del ejército. Esto nos muestra que una de las características del *θυμός* es la de estar expuesto a influencias externas, pues, de hecho, como han remarcado autores como Fränkel, el hombre homérico es un ser que es concebido más por lo que hace que por lo que es, y que éste es pensado por Homero más en términos dinámicos que substanciales.

Esta función del *θυμός* nos sorprende en la medida en la que nuestra mentalidad moderna está acostumbrada a referir el proceso de toma de decisiones o el hecho de sentirse impulsado a hacer algo a una entidad que llamamos nuestro “yo” y que sentimos como un todo, a pesar de que, a veces, hablemos de nuestra “voluntad”, de nuestro “deseo”, o de nuestras “ganas” de hacer una cosa u otra, y no a pensar en una parte de nosotros que sentimos como una fuerza que, excitada por diferentes pasiones, nos impele a la acción, una especie de *alter ego* de nosotros mismos en cuanto que nos

”mueve”, pero que forma parte indisoluble de nuestro ser. Las implicaciones que pueden seguirse de considerar el *θυμός* como una voluntad decisoria y sus consecuencias a la hora de considerar la responsabilidad de la conducta las veremos enseguida, ahora sólo nos interesa remarcar, basándonos en la función exhortativa del *θυμός*, que éste es sentido por el hombre homérico, a la luz de los pasajes observados, como un resorte interno que le mueve a la acción, sin consciencia de la diferenciación moderna entre fenómeno psicológico y fisiológico (cf. *Il.* XIII 73-4), un ente que siente como una parte actuante dentro de los diferentes órganos del todo que forman lo que nosotros llamamos su “cuerpo”, y al que le atribuye, con un sentido consciente de alejamiento, la fuente de su conducta⁷⁶.

2.2.2. *θυμός* como instancia volitiva

Aquí vamos a ver, a la luz de algunos pasajes, en qué medida el *θυμός*, como fuerza interna que impulsa al héroe a la acción, puede ser el equivalente homérico a alguna noción de voluntad propia, y, a raíz de ello, tratar someramente el problema de saber si el hombre homérico es libre de tomar sus propias decisiones o en qué modo es consciente de algo así como su propia autodeterminación.

Desde luego, somos conscientes de que atribuir un concepto semejante al de “voluntad”⁷⁷ al *θυμός* homérico no deja de ser un intento de interpretar una característica de éste a la luz de nuestra mentalidad moderna,

⁷⁶ Una definición similar a la que ofrece Cheyns (*op. cit.*, p. 140), a la vista de los mismos contextos: “le principe d’une force qui incite le guerrier à se distinguer, à surpasser les autres, à réaliser des exploits qui lui apporteront la gloire et l’élèveront ainsi au rang des héros” (*el principio de una fuerza que impulsa al guerrero a distinguirse, a superar a los demás y a realizar hazañas que le aporten gloria y le eleven de este modo al rango de héroe*).

⁷⁷ Entendemos por “voluntad” no sólo la facultad de poder determinarse por motivos o razones, sino también, en sentido amplio, el conjunto de las fuerzas psíquicas que llevan a la acción, como la tendencia, el deseo, la pasión etc... (sobre esta definición de “voluntad”, cf. Paul Foulquié y Raymond Saint-Jean, *Diccionario del lenguaje filosófico*, trad. esp., Barcelona, Labor, 1967, s. v.).

y de que ello no significa en ningún caso creer que Homero piense lo mismo que nosotros y de la misma manera; simplemente dá una respuesta, con su armazón conceptual, a los mismos problemas humanos.

Una primera forma en que Homero se refiere a lo que nosotros llamamos “voluntad propia” o “autodeterminación” frente a la voluntad de los demás, la tenemos reflejada claramente en *Il.* X 389, donde Odiseo distingue entre la inducción externa y la propia voluntad de hacer algo cuando pregunta a Dolón por la razón de su escapada nocturna y dá como alternativas la orden de Héctor o el impulso (*ἀνίημι*) de su propio *θυμός*. Por tanto, vemos ya aquí una forma de diferenciar entre lo que alguien hace por orden de otro, y lo que hace por sí mismo o por su propia voluntad, es decir, por impulso de su propio *θυμός*.

Visto este pasaje, no sorprende, por tanto, que el *θυμός* aparezca también como la voluntad del hombre a la que hay que convencer para que éste se avenga a lo que le digan. Que haya que convencer al *θυμός* para persuadir al individuo se relaciona perfectamente con el hecho de que el *θυμός* sea la fuerza anímica que mueve al sujeto a la acción. Los contextos en los que el *θυμός* es objeto de persuasión son: *Il.* VI 51, IX 386, IX 587, XXII 78 y XXII 91. En *Il.* X 205 se produce el hecho peculiar de que el *θυμός* no ha de ser persuadido por un agente externo, sino por el propio sujeto, para realizar una misión peligrosa, con lo que se anuncia la dualidad volitiva de la persona:

. . . οὐκ ἂν δὴ τις ἀνὴρ πεπίθοιθ' ἑῷ αὐτοῦ
 θυμῷ τολμήεντι μετὰ Τρῶας μεγαθύμους
 ἐλθεῖν;
 ἵ . . . no habría ningún varón que persuadiera

*a su audaz θυμός para entre los magnánimos troyanos
internarse?*

Frente a lo que nosotros entendemos como nuestra voluntad: la expresión de nuestra intención o deseo de hacer algo, expresión que sentimos como algo nuestro y consustancial a nosotros mismos, el θυμός es sentido por el hombre homérico como algo más ajeno, como una parte de sí que posee más autonomía de decisión y al que hay que persuadir para la acción, algo que, además, aparece como distinto de la expresión del deseo del hombre, mientras para nosotros la voluntad sí se identifica con la expresión de nuestro deseo.

Ya sabemos que el θυμός impulsa al individuo a la acción y le puede ordenar que haga tal o cual cosa, siendo lo normal que el individuo acabe haciendo lo que su θυμός le impulse a hacer⁷⁸, aunque siempre pueda resistirse a la voluntad de su θυμός (cf. *Il.* I 192, IX 255). Nosotros, que pensamos el hombre como una unidad orgánica, interpretamos esta dualidad volitiva como una escisión del individuo; sin embargo, para el hombre homérico no existe tal escisión, pues su idea de la identidad personal es distinta. Con ello, lo que queremos decir es que éste no se concibe como una entidad unitaria al modo nuestro, con una fuerte idea del “yo”, sino que dicha unidad es para él algo implícito, que no excluye el hecho de que ciertas partes que se sienten como activas puedan ser relevantes en ciertos

⁷⁸ El hecho de que, en la mayoría de los casos, el hombre se mueva en función de los impulsos de su θυμός ilustra bien la idea, querida para Fränkel (*op. cit.*, II, cap. 6, p. 87), de que aunque sea una parte del hombre (en este caso el θυμός) el que sufra o actúe, es la unidad del hombre la que sufre o actúa. Incluso Fränkel anota que, en el hombre homérico, la unidad se extiende hasta en el sentimiento y el comportamiento. Para él, no hay escisión entre ambos, de tal manera que una misma palabra designa tanto al sentimiento de miedo como al comportamiento de la huida (φόβος), o tanto al hecho de “temblar” como de “retroceder” (τρέω).

momentos y circunstancias⁷⁹. Así pues, el *θυμός* se siente como lo que activa el fuero interno, lo que se nota como activo cuando el hombre se decide a la acción y, por eso, no resulta extraño que se le atribuya la propia expresión de la voluntad activa. Por tanto, cuando el hombre homérico obedece al impulso de su deseo, inclinación o sentimiento, dice que cede al impulso de su *θυμός* : *Il.* IX 109, IX 598, XXIV 42 donde Agamenón, Meleagro, y un león *θυμῶ εἶξε* “cedieron a su *θυμός* “ respectivamente. No debe extrañar que los animales también tengan *θυμός*, pues ésta no es la característica, para Homero, que los separa de los hombres.

No es difícil observar, asimismo, que el *θυμός* no sólo aparece como la expresión de la voluntad del hombre en forma de deseo, gusto o inclinación, sino también como la parte de éste que expresa dicha voluntad, lo cual tiende a identificarlo de nuevo como un trasunto del “yo”, pues aparece como un equivalente funcional, en este caso volitivo, de la propia persona. Se puede apreciar esto claramente cuando aparece como sujeto de los verbos siguientes: *βούλομαι* “querer”, como en *Il.* XII 174, XV 596 en donde el *θυμός* de Zeus

. . . ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι
 . . . quería tender el honor a Héctor;

y *ἐθέλω* “querer, tener el propósito”, como en *Il.* IX 177, donde el *θυμός* tiene potestad sobre la apetencia de bebida de los héroes, pues éstos bebieron

⁷⁹ Ya Adkins (cf. *From the Many to the One*, London, 1970, cap. 2, pp. 15s.) advierte que nosotros, frente al hombre homérico, estamos acostumbrados a enfatizar el “yo” que “toma decisiones”, e ideas tales como “voluntad” o “intención”, que lo suponen, mientras que para aquél existe un mucho menor énfasis en el “yo” o las decisiones: las palabras como *θυμός* o *κράδιη* salen a un primer plano y toman el lugar de aquél.

. . . θ' ὅσον ἤθελε θυμός

. . . cuanto el θυμός quería.

Lo mismo podemos decir de *Il.* XVI 255, donde el θυμός de Patroclo quería ver el feroz combate entre troyanos y aqueos; de *Il.* XVII 702, donde el θυμός de Menelao no quiere proteger a sus compañeros en persona y envía a Trasimedes en su lugar; de *Il.* XVII 488, en el que Héctor propone a Eneas capturar los caballos de Aquiles si en su θυμός quiere; de *Il.* XXI 65, donde Licaón intenta tocar las rodillas de Aquiles, pues en su θυμός quiere escapar de la muerte; de *Il.* XXI 177, donde Asteropeo quiere en su θυμός extraer la lanza de Aquiles que había quedado clavada en el suelo; de *Il.* XXIII 894, donde Aquiles propone a Agamenón darle el primer premio en el lanzamiento de jabalina y a Meriones el segundo

. . . εἰ σύ γε σῶ θυμῷ ἐθέλεις

. . . si tú en tu θυμός quieres;

y de *Il.* XXIV 236, donde Príamo no escatima nada para rescatar el cadáver de Héctor, pues es lo que más quería en su θυμός. Además, estos pasajes nos confirman en la idea de que el θυμός no refleja tanto la voluntad en sí del individuo, sino más bien la voluntad que deriva de su gusto o apetencia. El θυμός, como veremos, es el asiento de la vida afectiva y la fuente de los impulsos eminentemente emocionales, luego no es de extrañar que exprese una voluntad cargada de tintes afectivos, lejos de una voluntad que sea efecto de un cálculo racional puro.

Por otra parte, cuando se pretende que el hombre cambie su voluntad, entonces hay que someter (δαμάζω “dominar, someter” con la idea de

reducir sus funciones, de debilitar su actividad) su *θυμός* como representante de la voluntad del héroe que le impulsa a la acción. Lo que se expresa, pues, en estos contextos, es que la voluntad se identifica con la actividad, con la fuerza del *θυμός* que, al ser debilitada, esto es, “doblegada”, pierde su capacidad de influencia sobre el individuo. Con ello comprobamos una vez más la tendencia de Homero a describir los fenómenos psíquicos por los efectos físicos que el individuo siente en su interior. Así, en *Il.* IX 496 Fénix pide a Aquiles que doblegue su *θυμός* y flexibilice su postura, lo cual quiere decir que el *θυμός* es tomado como la terca voluntad del héroe que, impasible, se niega a ser más flexible y cejar en su cólera; sin embargo, en *Il.* XVIII 113 (cf. XIX 66) Aquiles cambia por fin de parecer y doblega su *θυμός*. Asimismo, en *Il.* XIV 316, el *θυμός* viene a ser el agente de la voluntad de Zeus que es “dominado” al ser inundado por el intenso deseo de amor (*ἔρως*) que le provoca Hera. En *Il.* XIV 439, el *θυμός* de Héctor todavía está doblegado, es decir, disminuido en su capacidad y sus funciones, por el efecto de la roca que le había lanzado Áyax Telamonio, con lo que su voluntad se halla reducida e inhábil.

Por otro lado, influencia del *θυμός* como fuerza volitiva sobre los actos del héroe se hace manifiesta una vez más en *Il.* XVIII 282, donde Polidamante declara en la asamblea troyana que, si siguen su consejo, a Aquiles

εἴσω δ' οὐ μιν θυμός ἐφορμηθήναι ἐάσει

el θυμός no le permitirá lanzarse dentro

de la ciudad y no podrá saquearla, siendo con ello pasto de los perros. Esto nos muestra una característica más del *θυμός* como parte del hombre que ejerce un decisivo efecto sobre sus actos: el hecho de que el hombre, para actuar, necesita la acción de su *θυμός* en el mismo sentido y que, sin ésta, no le es posible la acción. Si el hombre pretende actuar en contra de su *θυμός* tiene que ser a costa de someterlo, reducirlo en sus funciones, es decir, inhabilitarlo, o contenerlo (cf. *Il.* I 192), no siéndole posible en caso contrario. Esto muestra que el *θυμός* puede impulsar al individuo, identificándose con su voluntad o la expresión de ésta, pero sin impedir su libertad para actuar en caso contrario⁸⁰, puesto que el *θυμός* siempre puede ser neutralizado. Por tanto, creemos, frente a Snell⁸¹, que el héroe homérico es esencialmente independiente de las fuerzas a la que continuamente se ve sometido y que es tan libre de tomar sus propias decisiones como lo podamos ser nosotros, lo que no excluye que pueda otorgar a algunas de esas fuerzas, como *θυμός*, un papel relevante a la hora de decidir hacer una cosa u otra⁸².

⁸⁰ De la misma opinión son, por un lado, Finsler, que, en este contexto, expresa su concepción del *θυμός*: “En este respecto hemos de saber que para la vida espiritual y anímica Homero conoce un segundo yo, un verdadero ser consciente dentro del hombre, espíritu y alma a un tiempo, un hombre interior, que se llama *thymós*. La palabra significa lo que se agita, fluctúa en el interior. Es un principio incorpóreo. En él obran los afectos, y muy a menudo el acto injusto aparece como una flojedad para con este hombre interior o con un afecto.” (*La poesía homérica*, trad. esp. de Carlos Riba, Barcelona, 1925, p. 138), de la que deduce que el *θυμός* puede apoderarse, por la acción de los afectos, de la voluntad del hombre, lo que no impide, sin embargo, que éste goce de plena libertad de acción y domine los afectos de su *θυμός*; y, por otro, Harrison, *op. cit.*, pp. 77-78, para quien el *θυμός* es sentido por el hombre homérico como una entidad distinta de su propio yo que le ordena e impele como si fuera un agente externo, pero que ello no es óbice para que el hombre, por muy abierto que esté a tales influencias, quede a su merced, pues es capaz de controlarlas y dominarlas (cf. *Il.* IX 255, XVIII 113, XIX 66).

⁸¹ *Op. cit.*, cap. 1.

⁸² Contra la opinión de Snell de que el hombre homérico carece de un noción propia de “yo” a la que atribuir al capacidad de tomar decisiones y de que no es más que un conjunto de órganos y fuerzas psíquicas más o menos independientes, cf. por ej., R. W. Sharples, “But why has my spirit spoken with me thus?: Homeric decision-making”, *Greece and Rome*, 30, nº 1 (1983) pp. 1-7; Richard Gaskin, “Do homeric heroes make real decisions?”, *Classical Quarterly*, 40 (1990) pp. 1-15; y Joan B. Llinares, “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica?” en *op. cit.*, pp. 23-57.

2.2.3. *θυμός como ámbito de pensamientos y de reflexión*

Aquí daremos un repaso de aquellos pasajes del poema en los que el *θυμός* aparece como uno de los centros de la vida intelectual del hombre, es decir, un asiento de lo que podríamos llamar con nuestra terminología moderna “objetos de pensamiento”, aunque, como veremos, a Homero le es más bien indiferente atribuirle al *θυμός* un sentimiento, una fuerza motora o un pensamiento, pues éstas son diferenciaciones psicológicas nuestras, siendo lo verdaderamente interesante y digno de análisis, a fin de comprender más fielmente la concepción de la vida mental de sus personajes, el hecho de que sea un único resorte llamado *θυμός* lo que sirva de fuente de procesos mentales tan heterogéneos.

Así, cuando el hombre homérico duda qué hacer en un momento determinado, el *θυμός*, del que no hay que olvidar su papel físico aún en sus vertientes más intelectuales, es la sede de la agitación, del movimiento violento con el que se caracterizan, a su vez, dos cosas: primero, la propia acción de meditar entre varios pensamientos posibles, como en *Il.* I 193, XI 411, XVII 106, XVIII 15, donde el héroe

. . . ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν

. . . revolvía en su mente y su *θυμός* estas cosas,

e *Il.* XIV 20, donde Néstor

. . . ὄρμαινε δαΐζόμενος κατὰ θυμόν διχθάδι'

. . . revolvía vacilante en su *θυμός* dos planes ;

y, segundo, el hecho de pensar en la forma de hacer algo, como en *Il.* XXI 137, donde el Janto

ὄρμηγεν δ' ἀνὰ θυμόν

revolvía en su θυμός

cómo hacer cesar las proezas de Aquiles, e *Il.* XXIV 680, donde Hermes

ὀρμαίνοντ' ἀνὰ θυμόν

revolvía en su θυμός

cómo escoltar a Príamo desde las naves. En todos los casos, lo que nos expresa el verbo *ὀρμαίνω* es una agitación en el *θυμός* (y también en la *φρήν* -*Il.* X 507- o las *φρένες* - *Il.* X 4, XVI 435 -, uno de los motores de la vida mental del hombre homérico, identificada por Onians con los pulmones y que, como hemos visto, contiene en muchos contextos el *θυμός*, aunque en los pasajes que nos conciernen: *Il.* I 193, XI 411, XVII 106 y XVIII 15 aparezcan ambos en un mismo plano), un cierto movimiento de tipo violento, que nosotros expresamos con “dar vueltas” (lat. *animo volvere*), con el que el hombre homérico identifica dos tipos de actividad mental: la de ponderar y meditar alternativas, y el cálculo de posibilidades con vistas a solucionar un problema práctico.

Esta función intelectual consistente en ponderar una situación concreta con vistas a una decisión, también es propia del *θυμός* en dos pasajes donde aparece con el verbo *φράζω*, cuyo significado es “dar a conocer (algo)” como muestra de sensatez, siendo, por tanto, su significado en voz medio-pasiva, el de “mostrarse a uno mismo” lo que se puede o no se puede

hacer, de ahí que lo vertamos con el significado de “ponderar o reflexionar”. Los pasajes son: *Il.* XV 163, donde Zeus encarga a Iris que le diga a Poseidón que, si no acata su mandato,

φράζεσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν
pondere entonces en su mente y su θυμός

la alternativa de soportar su invencible ataque; e *Il.* XVI 646, donde Zeus, observando la batalla,

. . . *φράζετο θυμῷ*
 . . . *ponderaba en su θυμός*

la posibilidad de hacer que muriera ya Patroclo o que, por el contrario, siguiera matando más troyanos durante un tiempo. Asimismo, también encontramos otra forma homérica típica para expresar la reflexión proyectiva del héroe tomando el *θυμός* como sede de la vacilación o de la duda ante varias alternativas de actuación. Dicha forma hace al *θυμός* complemento del verbo *μερμηρίζω*, que significa “estar lleno de inquietudes”, expresando emocionalmente el estado de ánimo del héroe en el momento en que duda, de ahí que su significado derive hacia el de “vacilar o meditar”. Así lo vemos en *Il.* V 671, donde Odiseo

μερμήριξε δ' ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν
meditó entonces en su mente y en su θυμός

entre perseguir a Sarpedón o matar a más licios; y en *Il.* VIII 169 donde es Diomedes quien medita *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* hasta tres veces si volverse y luchar o seguir en su huida.

También aparece *θυμός* como el lugar donde sale a la luz una decisión como expresión de la voluntad (*βουλή*) tras una deliberación originada por la duda de cómo ejecutar un plan determinado, en el verso formular

ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμόν ἀρίστη φαίνεται βουλή
y ésta decisión se le mostró la mejor en su θυμός

(*Il.* II 5, X 17, XIV 161). El *θυμός* tiene la función, en este contexto, no sólo de elaborar alternativas, sino también la de servir como instrumento para elegir la mejor, expresando con ello la voluntad del hombre como un todo. Esto se deriva del hecho de interpretar el sentido locativo en el que se usa el *θυμός* como una forma de atribución a éste por parte del individuo de la función de discernir el mejor modo de actuar en cada caso.

El *θυμός* también es sede de la actividad mental que imagina proyectos de futuro en *Il.* II 36, donde Agamenón está

τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμόν ἃ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον
imaginando en su θυμός cosas que no se iban a cumplir ;

Il. VIII 430 donde Hera dice a Atenea que no merece la pena oponerse a Zeus por los mortales, y que debe ser éste quien

. . . *τὰ ἃ φρονέων ἐνὶ θυμῷ*
 . . . *pensando estas cosas en su θυμός,*

es decir, siguiendo sus preferencias, decida quién debe tener la victoria, troyanos o aqueos; *Il.* X 491, donde Odiseo arrastra a los hombres que va matando Diomedes τὰ φρονέων κατὰ θυμόν “pensando en su θυμός” “cómo puede llevarse fácilmente los caballos sin que se asusten de pisar los cadáveres”; e *Il.* XVIII 4, donde Antíloco encuentra a Aquiles τὰ φρονέοντ’ ἀνὰ θυμόν “presintiendo en su θυμός” “lo que ya se había producido, la muerte de Patroclo. En este caso estamos también ante una actividad intelectual, determinada por el afecto y la angustia que Aquiles siente hacia su compañero y, por tanto, cargada de gran fuerza emocional, consistente en imaginar la suerte de aquél en la batalla y, por tanto, proyectada hacia un futuro. Si hemos visto al θυμός planteándose alternativas de actuación y calculando la viabilidad de éstas, en estos pasajes en los que aparece con el verbo φρονέω lo tenemos elaborando de distintas formas: imaginando, sopesando, calculando con un fin práctico determinado y presintiendo con una carga afectiva, pensamientos, constructos mentales a los que se alude con el demostrativo τὰ y a los que, como vemos, no falta una carga emocional. Por tanto, este verbo en Homero significa tanto “tener entendimiento, pensamientos prudentes”, como “tener sentimientos o ser sensible” a algo. Es interesante notar al respecto, que Onians⁸³ señala que el verbo φρονέω, además de los significados señalados, posee también en Homero el de “tener consciencia de un impulso”, con lo que, en los pasajes en donde el hombre imagina o proyecta en su θυμός planes o modos de actuación, guarda al mismo tiempo la consciencia del deseo de llevarlos a cabo. Este sentido, desde luego, no se da en todos los casos, aunque, de los señalados arriba, puede darse en *Il.* II 36, VIII 430 e *Il.* X 491, lo que,

⁸³ *Op. cit.*, I, cap. 1, pp. 15ss.

teniendo en cuenta que el *θυμός* está implicado en estos procesos, no hace sino confirmar su papel no sólo como elaborador de pensamientos o ideas y de asiento de sentimientos y emociones involucrados en dichos pensamientos e ideas, sino también como agente impulsor a la acción, siendo éstas funciones que aparecen de forma más evidente cuando el *θυμός* va acompañado de otros verbos.

Cuando un héroe está en una situación comprometida, o le ocurre algo inesperado, y por ello se siente apesadumbrado, en ciertos pasajes se dirige hablando a su propio *θυμός* en un verso formular,

ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς δν μεγαλήτορα θυμόν

*he aquí que, apesadumbrado, dijo a su magnánimo θυμός*⁸⁴,

de forma que reflexiona consigo mismo sobre qué hacer en ese momento o sobre la situación en la que se halla. Con ello, en la mayoría de los casos al héroe se le suscita una elección entre dos modos de actuar, uno de ellos correcto, propio de su condición heroica y de lo que se espera de él, y otro vergonzoso pero en apariencia más conveniente. Una vez que ha planteado las alternativas, el héroe utiliza otro verso formular por el que se pregunta el objeto de su debate y en el que sale a colación el *θυμός* (*Il.* XI 407, cf. XVII 97, XXI 562, XXII 122, 385):

ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;

¿pero por qué mi querido θυμός me ha dicho estas cosas?

⁸⁴ Los pasajes aludidos son: *Il.* XI 403, XVII 90, XVIII 5, XX 343, XXI 53, 552 y XXII 98.

El significado del verbo *διαλέγω*, como el de *εἶπον*, supone una forma de conversación entre el *θυμός* y el hombre, con lo que se identifica el proceso mental de ponderar alternativas de actuación con el hecho mismo de conversar con el *θυμός*, otorgando al agente de esta actividad mental el estatus de interlocutor y, por tanto, de consciencia autónoma del propio sujeto. Asimismo, el mismo proceso en el que los pensamientos consisten en la conversación con el propio *θυμός* también se observa con el verbo *μυθέομαι* en *Il.* XVII 200 y XVII 442, donde Zeus, viendo armarse a Héctor en el primer caso, y sufrir a los caballos inmortales de Aquiles en el segundo,

. . . μυθήσατο θυμόν
 . . . habló a su θυμός,

es decir, expresó sus pensamientos sobre la suerte de uno y de los otros. Este proceso de identificación del hombre homérico entre pensamiento y diálogo consigo mismo (i.e. con su *θυμός*) ya ha sido puesto de relieve por varios autores. Finsler, por ejemplo, anota que Homero, a falta de una palabra que designe de modo adecuado el concepto de “pensar”, recurre a la idea de que tal o cual personaje “se dijo a sí mismo”, y, análogamente, a lo que nosotros llamamos “pensamientos”, él lo llama “palabras”⁸⁵. Además, piensa que este tipo de monólogos del héroe, en sus conversaciones con el *θυμός*, es el que revela en mayor medida el carácter del personaje, pues éste da a conocer mejor su propio pensamiento. Aún estando de acuerdo con el planteamiento de Finsler, especialmente haciendo referencia a estos

⁸⁵ *Op. cit.*, cap. 8. Finsler cita como ejemplo *Il.* I 545-6, donde Zeus le dice a Hera que no espere conocer todas sus “palabras” (*μύθους*), pues le será imposible si él no quiere revelárselas.

pasajes, no podemos compartir su aseveración de que Homero no posea un vocablo que designe con bastante fiabilidad el concepto de “pensar” atendiendo a su función propia. Desde luego, no podemos pretender, como estamos comprobando, que Homero posea el concepto de “pensar” tal como nosotros lo entendemos, pero eso no quiere decir que no piense o que no sea consciente del proceso mental al que nosotros llamamos “el pensar”, sólo que lo concibe y lo designa desde su propia visión del mundo y desde su entramado intelectual. Aún teniendo en cuenta este hecho, vemos que verbos como *φρονέω* sí expresan con bastante fiabilidad el hecho de pensar, si entendemos éste como la capacidad de imaginar, discurrir o reflexionar sobre una cosa. Que en Homero no tengamos expresión del “pensamiento puro” en su mayor grado de abstracción se explica por el hecho de que el hombre homérico no es ajeno en ningún modo al mundo que le rodea y que toda su vida se refleja y se desenvuelve hacia el exterior, por lo que no tiene lugar, en este contexto, otro pensamiento que no sea el práctico o el cargado de reflejos sentimentales. No hay que olvidar que *θυμός*, como veremos más adelante, es la instancia mental más afectiva y la sede de la mayor parte de las pasiones que afectan al hombre homérico. De todas formas, no deja de ser un prejuicio el hecho de que tengamos que buscar en Homero un tipo de pensamiento abstracto y haya que explicar su falta.

Por su parte, Fränkel, fiel a su concepción de la unidad del hombre homérico, advierte contra la interpretación de estos pasajes donde se apela al *θυμός* en el sentido en que dicha apelación suponga una escisión del yo o una conversación entre interlocutores y no un pensamiento discursivo⁸⁶. Desde luego que no se trata de una conversación en sentido estricto, pues el *θυμός* no contesta, y ya hemos visto en otros pasajes que éste, aunque

⁸⁶ *Op. cit.*, cap. 6, p. 86.

autónomo por la especial concepción dinámica y sensorial del hombre homérico que otorga una cierta potencialidad particular a ciertas partes internas en cuanto que las concibe como agentes particulares de las percepciones o los sentimientos que padece, no deja de ser una forma de expresión de la consciencia del hombre homérico de sí como ser unitario.

Onians también alude al mismo hecho de que Homero describa el pensar como hablar y de que verbos como *φάναι*, que significa propiamente “decir” tenga el sentido de “considerar” o “manifestar el pensamiento” (por ejemplo, *Il.* II 36, III 366, V 190, VIII 498 etc.), hasta el punto de que con posterioridad *λόγος* haya pasado a significar tanto “razón” como “palabra”⁸⁷. Onians lo considera un rasgo muy cercano a la concepción primitiva del pensamiento, para la que la mente reside en los órganos del habla y el pensamiento está donde las palabras parecen proceder, por lo que no extraña que éstas sean identificadas con los pensamientos, al ser expresiones de la actividad mental.

El *θυμός* también es una instancia mental en la que se tiene consciencia de una situación concreta, por ejemplo, en *Il.* II 409, donde Menelao

ἦδεε γάρ κατὰ θυμόν

sabía en su θυμός

cómo sufría su hermano Agamenón. Además, el *θυμός* (y la *φρήν*) posee un tipo de saber que es expresión de una certeza sobre un suceso futuro, como en *Il.* IV 163 y VI 447, donde tanto Agamenón como Héctor dicen

εὖ γάρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν

⁸⁷ Cf. por ej., Platón, *Teeteto* 206d, *Sofista* 263e.

bien sé esto en la mente y en el θυμός,

expresando la convicción de la próxima caída de Troya. Asimismo, también es sede del conocimiento, es decir, de la capacidad de interpretación adecuada, de los agüeros y presagios por parte de un adivino (*Il.* XII 228).

Pero ¿qué clase de conocimiento es el que el θυμός posee expresado por el verbo οἶδα en todos estos pasajes? El hecho de que la forma verbal οἶδα sea el perfecto con grado *o* del verbo inusitado en presente *εἶδω “ver” (raíz *Fιδ, lat. *video*), puede sugerirnos, por ejemplo en *Il.* II 409, que el conocimiento del θυμός de Menelao se basa en las percepciones visuales que éste ha recibido, siendo por tanto un conocimiento sensible tomado del exterior y no producto de la introspección o la intuición. Sin embargo, Lasso de la Vega⁸⁸, basándose en la idea común de que el hombre homérico posee un pensamiento muy teñido de reflejos sentimentales y que θυμός en Homero es, sobre todo, la fuente de los impulsos irracionales, opina que en este pasaje θυμός se refiere más bien a un presentimiento instintivo y no a un pensamiento claro como resultado de una comunicación concreta. Aún estando de acuerdo con él atendiendo al contexto, tampoco podemos desdeñar el hecho de que la consciencia de Menelao sobre el estado de Agamenón fuera fruto de una percepción visual anterior (no hay que olvidar que estamos ante un verbo en forma de perfecto), o arriesgarnos a tener que explicar de otra manera ese oscuro presentimiento de Menelao, del que nada se dice sobre su proveniencia. Además, no podemos compartir la aseveración, ante tales pasajes donde el θυμός aparece como responsable de pensamientos y de la ponderación racional de alternativas de actuación,

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 247.

de que el *θυμός* sea “sobre todo” la fuente de los impulsos irracionales⁸⁹. En cuanto a los demás pasajes, aunque el tipo de conocimiento que puedan tener tanto Agamenón como Héctor en *Il.* IV 163 y VI 447 no sea visual, tampoco hay que definirlo como un mero presentimiento, puesto que más bien parece tratarse de la verdad tradicional que Homero ha puesto en boca de sus personajes. En cuanto a *Il.* XII 228, donde Polidamante interpreta el signo del vuelo del águila tal como lo haría un adivino que

. . . . σάφα θυμῷ
 εἰδείη τεράων
 con exactitud en su θυμός
 conociera los signos,

el conocimiento del *θυμός* sí puede decirse que sea de tipo visual o que tenga un origen visual, pues se basa en la visión del vuelo de las aves.

También es interesante *Il.* IV 360, donde el *θυμός* aparece como el sujeto de *οἶδα* pero con un significado diferente respecto a los pasajes anteriores, pues en este caso ya no es consciente de una situación que se le presenta a la vista, sino que se dice de él que sabe *ἥπια δήνεα* “benévolos

⁸⁹Del mismo parecer es Harrison (*op. cit.*, p. 71): “It is therefore quite wrong to see the key to its Homeric usage in terms of the emotional to the exclusion of the rational, or even to try to explain away the rational element as if it were anomalous. In fact the Homeric *θυμός* is so important in this field that later on, when *θυμός* and its compounds are generally put in antithesis with the reason, *ἐνθυμεῖσθαι* can nevertheless describe rational activity (e.g., Thuc. 8.68) and *ἐνθύμημα* can be a technical term for a logical process. Both these words recall a common Homeric usage of *θυμός* that has meanwhile disappeared” (*Es equivocado ver la clave de su uso homérico en términos de lo emocional con exclusión de lo racional, o incluso intentar justificar el elemento racional como si éste fuera anómalo. De hecho, el θυμός homérico es tan importante en este campo, que después, cuando el θυμός y sus compuestos estén generalmente en antítesis con la razón, ἐνθυμεῖσθαι podrá sin embargo describir la actividad racional (por ej., en Tuc. VIII 68) y ἐνθύμημα podrá ser un término técnico para un proceso lógico. Ambas palabras recuerdan un uso común homérico que entretanto ha desaparecido*).

proyectos”, en una forma intelectualista para decir que un hombre alberga buenos sentimientos o que siente simpatía o inclinación hacia alguien:

360 οἶδα γὰρ ὥς τοι θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν

ἤπια δήνεα οἶδε

sé cómo tu θυμός en el querido pecho

sabe sólo benévolos proyectos,

dice Agamenón a Odiseo reconociendo la valentía de éste y su compromiso fiel con la causa aquea, es decir, su conciencia del deber y de la moralidad, a la que, como dice Fränkel, sólo llega el hombre homérico a través del conocimiento. Que se diga que alguien sabe benévolos proyectos en lugar de decir que tiene buenos sentimientos lo explica Fränkel por la propia naturaleza del hombre homérico, que, al estar abocado completamente al exterior, sólo puede considerarse lo que es, o lo que siente, por sus actos visibles, por el conocimiento de lo que hace, tanto de palabra, como de obra:

*La presencia del saber en una función que nosotros atribuimos más bien al carácter o al sentimiento, se entiende desde la objetividad del hombre homérico: mira a lo que puede hacerse objetivamente y se hace.*⁹⁰

Así, en este pasaje, Agamenón “sabe” del sentimiento de Odiseo por cuanto que le ha oído replicar a su recriminación y revelarle sus verdaderas intenciones, lo que, en el hombre homérico equivale a revelar los propios sentimientos.

El hecho de que el verbo οἶδα en Homero indica mucho más que la pura cognición ha sido puesto también de manifiesto por Onians⁹¹, tal como

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 89.

⁹¹ *Cf., op. cit.*, cap. 1, pp. 15ss.

se puede apreciar en pasajes como éste último u otros como *Il.* XXIV 41, donde se dice que Aquiles sólo *ἄγρια οἶδεν* “conoce ferocidades”. Para Onians, en dicho verbo están implicados, además del conocimiento, tanto el sentimiento como la consciencia de un impulso, es decir, una tendencia al movimiento inseparable en el hombre homérico tanto del pensamiento como del sentimiento, lo que supone, a su vez, una consecuencia de carácter moral y es el origen de la consideración posterior de la moral desde el conocimiento⁹². Éstos son los procesos que ya veíamos reflejados en el verbo *φρονέω* y que Onians analiza más profusamente como expresiones del verbo *οἶδα*. Así, decir que alguien *οἶδεν ἥπια δήνεα* o *ἄγρια* parece implicar: primero, que ha visto estas cosas, segundo, que tiene consciencia de ellas, tercero, que esta consciencia le supone tener un cierto sentimiento que todavía posee y, cuarto, que todo ello implica un deseo de actuar en consecuencia. Onians intenta explicar esta riqueza de sentido del

⁹² La forma intelectualista griega de ver la moralidad también ha sido puesta de manifiesto por otros autores. Por ejemplo, Wilhelm Nestle dice algo muy interesante al respecto: “La tendencia al intelectualismo propia del espíritu helénico, tendencia que se manifiesta en el juicio despreocupado de los dioses, se muestra también especialmente en el terreno de la ética. Lo que llamamos ánimo o sentimiento moral es para el hombre homérico un saber: el hombre homérico “sabe” lo prudente o lo necio, lo justo o lo injusto, lo honesto o lo deshonesto, lo suave o lo rígido, lo jurídico o lo sin ley, lo salvaje y dañino o lo debido y lo bueno (por ejemplo, *Il.* V 326, 761, XXI 440, XXIV 41). Cuando Odiseo, abandonado en la batalla, reflexiona acerca de si debe huir, dada la superioridad de los enemigos, “sabe” sencillamente que, como rey y como héroe, no puede huir, cualquiera que sea el resultado de la lucha (*Il.* XI 404ss.). El comportamiento correcto, concorde con la costumbre, es prudencia, y el contrario, el malo, es locura o necedad. Esta fundamental concepción de la idea de la dependencia del comportamiento humano respecto del conocimiento, del “saber”, es ya aquí la misma que en la doctrina socrático-platónica según la cual aquél que “sabe” el bien, esto es, que lo ha reconocido en su esencia, lo hace además. No hay aún en general una distinción entre costumbre y moralidad.” (*Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1944; *Historia del espíritu griego*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1987⁴, p. 35). Tales asertos están bien fundamentados, por cuanto, como vemos, para el hombre homérico “saber” (*εἰδέναι*) y “hacer” sólo suponen dos etapas distintas de un mismo acto, y por cuanto que, para una sociedad donde tiene tanta importancia la opinión pública, un hombre es y, por tanto, revela su carácter, por lo que hace y, a su vez, hace en cuanto se sabe lo que hace.

Por otra parte, E. R. Dodds (*op. cit.*, cap. 1, p. 30) fundamenta en esta forma griega de pensar en la que el carácter está subordinado al conocimiento que se tenga de él, y en la falta de un concepto de personalidad única y en la tendencia a objetivar los impulsos emocionales tratándolos como un no-yo, la creencia del hombre homérico en la “intervención psíquica”, es decir, en la predisposición de atribuir a la intervención de un dios todo sentimiento o impulso no sistematizado racionalmente, es decir, no sabido y, por tanto, no sentido por el hombre como algo suyo, propio de su carácter.

verbo *οἶδα* desde un punto de vista psicológico: en nuestra mente a menudo la percepción y la cognición están asociadas, y son difícilmente separables de una emoción y, a su vez, de una tendencia a la acción; que nosotros discriminemos entre unas cosas y otras se debe a que hemos aprendido a diferenciar conceptualmente, a analizar complejos procesos anímicos y a dar a sus elementos nombres distintos, creando así la ilusión de que éstos tienen una existencia separada, mientras que el hombre homérico, aunque carece del bagaje intelectual y de la tendencia analizante del hombre moderno, sin embargo, todavía posee la consciencia de la primitiva unidad de estos procesos mentales y emocionales y, por consiguiente, usa términos como *φρονεῖν* u *οἶδα*, de los cuales nosotros carecemos, para expresar la compleja unidad que es la realidad. A su vez, el *θυμός* como sujeto o responsable de los procesos expresados por estos verbos, así como los de otros muchos, participa de esta riquísima significación que estamos intentando desentrañar en toda su complejidad.

El *θυμός* parece tener también funciones intelectuales en pasajes donde se dice que alguien *μήδομαι* “maquina, trama o medita” en su *θυμός* maldades contra otra persona, por ejemplo, en *Il.* VI 157 donde se dice que Preto

. . . κακὰ μήσατο θυμῷ

. . . maquinó maldades en su *θυμός*

contra Belerofontes; e *Il.* XIV 253, donde Hera hizo lo propio con Heracles. Con estos pasajes se puede relacionar todo lo dicho sobre el carácter emocional del pensamiento del *θυμός*, la identificación del pensamiento con la acción y su consiguiente valoración moral.

El *θυμός* también es el instrumento de la comprensión de la resolución de los dioses en *Il.* VII 44, donde se dice literalmente que Héleno, el hijo de Príamo

. . . σύνθετο θυμῷ
 βουλήν
 . . . puso en su θυμός
 la resolución

de los dioses. Así, un proceso puramente intelectual como el de la comprensión de la voluntad divina se describe como un proceso de “añadido” en el *θυμός* de un pensamiento junto a los demás que constituyen el entramado de ideas del hombre. Se dice un poco más adelante que Héleno recibe la revelación divina escuchándola de los propios dioses, y, por tanto, a través de la palabra. Si, como hemos visto, consideramos que el hecho de hablar se identifica en el hombre homérico con el de tener pensamientos, parece lógico que sea a través de la palabra por la que dichos pensamientos se transmitan y que incluso los pensamientos se identifiquen con las mismas palabras proferidas. Así, si seguimos el criterio de Onians de que la consciencia y la inteligencia del hombre iban unidas a que éste *πέπνυται* “ha respirado” y que una de las formas de buscar la inspiración profética es la inhalación de vapor o aliento del dios⁹³, podríamos

⁹³ Onians cita por ej. a Cicerón, *de Div.* I 50, 115; Virgilio, *Eneida* VI 48, 50ss., 78ss.; Lucano, *Farsalia*, V 163-9. Para Onians, *πέπνυμαι*, es el perfecto medio o pasivo de *πνέω*, “respirar”, y significa “not merely ‘I have received breath’ and so ‘I have breath’ but also something like ‘I have intelligence, wisdom’”. This fits exactly what we found, that consciousness and intelligence depend upon the breath and the lungs, and that wisdom is “breathed into” a man. It explains why Homer can express the same meaning by saying that a man is *πεπνυμένος* as by saying that he has ‘good *φρένες*’ (see e.g. *Od.* III 266; *Il.* XVII 470). Similarly Achilles shows his scorn for Agamemnon by saying ‘Away with him, for Zeus hath taken away his *φρένες*’ (*Il.* IX 377. The hyperbole ‘Zeus has taken away his *φρένες*’ reminds us of our own ‘He has no brains’, ‘He lost his head’, etc.), and Menelaos for Antilochos: ‘Away with thee, since falsely we Achaeans said that thou *πεπνύσθαι*.... Antilochos, who

interpretar el pasaje diciendo que Héleno recibe las palabras de los dioses, que no son sino aliento expulsado a través de la boca (*πεπνύμενα*, *Il.* IX 58), y que éstas se mezclan en el *θυμός* que, como hemos visto, se puede considerar en muchos casos el aliento propio, con lo que el proceso intelectual por la que una persona “comprende” una cosa podría identificarse con el ordenamiento del aliento recibido con el interno y que ello sería el correlato de un pensamiento bien estructurado. De todas formas, la identificación de Onians de la respiración y la consciencia debe tomarse con muchas reservas⁹⁴.

El *θυμός* también es capaz de reconocer un suceso especialmente significativo e interpretarlo, por efecto de su imprevisibilidad, como un signo proveniente de los dioses: *Il.* XVI 119, donde Héctor troncha la pica de Áyax y éste, una vez que

γνώ δ' κατὰ θυμόν ἀμύμονα

se dió cuenta en su θυμός intachable,

wert aforetime *πεπνυμένος*, what hast thou done?" (*Il.* XXIII 440, 570)" (... no meramente 'he recibido aliento' y 'he respirado' sino también algo como 'tengo inteligencia, sabiduría'. Esto encaja exactamente con lo que hemos encontrado, que la consciencia y la inteligencia dependen del aliento y los pulmones, y que la sabiduría es "inspirada" en el hombre. Esto explica por qué Homero puede expresar el mismo significado al decir que un hombre es *πεπνυμένος* que al decir que tiene "buenas *φρένες*" (por ej., *Od.* III 266; *Il.* XVII 470). De forma similar Aquiles muestra su desdén hacia Agamenón al decir "¡que se vaya!, pues Zeus le ha quitado las *φρένες*" (*Il.* IX 377; la hipérbole "Zeus le ha quitado las *φρένες*" nos recuerda a nuestro "no tiene cerebro", "ha perdido la cabeza", etc.), y Menelao la suya hacia Antiloco: "¡vete! los aqueos no teníamos razón al decir que tú *πεπνύσθαι*... Antiloco, antes tan *πεπνυμένος*, ¿qué has hecho?" (*Il.* XXIII 440, 570).) (op. cit., pp. 58-9).

⁹⁴ Cabe citar aquí la reserva de Nehring en cuanto a aceptar una misma raíz para los verbos *πέπνυμαι* y *πνέω*, y, por tanto, a identificar el hecho de "tener juicio" o "ser consciente" al de "tener aliento" (cf. op. cit., pp. 110-111). De todas formas (como señala Chadwick, op. cit., p. 147), sí es una creencia antigua el atribuir la consciencia (*φρόνησις*) a la presencia de aire en el cuerpo, considerándose su ausencia la causa de la inconsciencia. Tenemos al respecto el testimonio de Hipócrates: *ὁ δ' ἐς τὸν πλεύμονά τε καὶ φλέβας αἴηρ συμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιῶν καὶ ἐς τὸν ἐγκέφαλον, καὶ οὕτω τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει*, "el aire de los pulmones y las venas es distribuido dentro de las cavidades y el cerebro, y, así, causa la consciencia y el movimiento de los miembros." (*De la enfermedad sagrada*, 10).

se estremeció al reconocer en ello la obra de los dioses e interpretarlo como un efecto de la voluntad de Zeus de dar la victoria a los troyanos.

Al *θυμός* también se le atribuye (junto a *φρήν*) la capacidad de *νοεῖν*, que significa primariamente “percibir a través de los ojos”, haciendo hincapié en la percepción mental más que en la mera visión. De ahí que, al requerir una actividad mental, pase a significar, por extensión, “saber, pensar”. En *Il.* XX 264 se acusa al *θυμός* de Eneas de no tener precisamente esa capacidad cuando clava su pica en el escudo de Aquiles, fabricado por Hefesto:

. . . οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν
 265 ὥς οὐ ῥήϊδι' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα
 ἀνδράσι γε θνητοῖσι δαμῆμεναι οὐδ' ὑποεῖκιν
 . . . no sabía en su mente y su θυμός
 que no es fácil los ínclitos regalos de los dioses
 doblegar y someter para los hombres mortales.

Finalmente, la implicación de *θυμός* en los procesos intelectivos se completa con dos pasajes en los que aparece como el lugar donde se “infunden” (*ἐμβάλλω*) determinados pensamientos o formas mentales de enfrentarse a las diversas situaciones. En el primero, *Il.* X 447, Diomedes le dice a Dolón

μὴ δὴ μοι φύξιν γε Δόλων ἐμβάλλεο θυμῷ
 no me infundas, Dolón, la huida en el θυμός;

mientras que en el segundo, *Il.* XXIII 313, Néstor le dice a Antíloco

. . . μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ
 . . . mete en tu θυμός ingenio,

para ganar con el carro. Asimismo, hemos de decir que también se usa la forma simple, βάλλω, para significar la impresión de sentimientos o ideas en el θυμός, como la cólera (*Il.* XIV 50), el deseo de luchar (*Il.* XV 566), el μένος (*Il.* XVII 451)⁹⁵, o el deseo de la protección divina (*Il.* XX 195).

2.2.4. θυμός como expresión del carácter del individuo

Ahora vamos a intentar poner de relieve el papel del θυμός como parte del psiquismo del héroe al que se atribuyen cualidades que se destacan como expresión más característica de su carácter ⁹⁶.

Ya hemos visto una forma de expresar el carácter del hombre homérico: a través del conocimiento de las cosas que caracterizan su comportamiento; algo puede atribuirse como propio de uno mismo si éste lo reconoce como suyo, si entra dentro de su conocimiento, pues, si no es así, lo atribuye a la intervención divina (cf. *Il.* IV 360, XXIV 41)⁹⁷. En este sentido, el θυμός es tanto el depositario del conocimiento en un caso, como el destinatario de la acción divina en el otro, por cuanto que es la instancia mental afectada en ambos. Un ejemplo característico de lo que decimos lo tenemos en *Il.* IX 645 donde, para expresar que alguien ha hablado sinceramente y convencido de lo que ha dicho, expresando con ello su temperamento, Homero dice que

⁹⁵ El μένος aquí es infundido por un dios.

⁹⁶ Un buen estudio del concepto de carácter no sólo en Homero, sino también en otros autores griegos, es el de Christopher Pelling (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Un interesante precedente lo constituye el libro de Walter Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Semonides, Homer, Pindar)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967² (= 1938), sobre Homero, cf. cap. 2, pp. 43-79.

⁹⁷ Por contra, señala Harrison (*op. cit.*, p. 78) que incluso las cualidades que se atribuyen a un héroe como dones divinos, pueden pertenecerle como una parte integral de su carácter.

habló *κατὰ θυμόν* “según su *θυμός* “. Con ello, se está caracterizando el carácter del héroe a través del conocimiento de su pensamiento (que ya hemos visto que está íntimamente ligado con el uso de la palabra) y se está haciendo del *θυμός* la sede de los rasgos más característicos de la persona.

Otra forma de caracterizar el temperamento del héroe es mostrando la índole de su *θυμός*, por cuanto que es a éste al que se le atribuyen las cualidades que constituyen dicho temperamento y que se derivan, a su vez, de sus actos. Los ejemplos de esta forma de caracterización son numerosos.

Así, se habla del *θυμός* haciendo referencia a la índole de un héroe, derivada de sus méritos guerreros, en *Il.* V 643, donde Tlepólemo dice a Sarpedón, dentro de un contexto de desafío en la batalla,

σοὶ δὲ κακὸς μὲν θυμός

tu θυμός es malo,

queriendo decir que es de poca valía en la guerra; en *Il.* X 244, donde Diomedes no duda en elegir a Odiseo como compañero para internarse entre los troyanos, diciendo que Odiseo tiene

περί μὲν πρόφρων κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ

un corazón y un muy viril θυμός proclives en grado sumo

para toda clase de trabajos; en *Il.* V 670 donde se dice que Odiseo

τλήμονα θυμόν ἔχων

tenía el θυμός paciente [osado] ;

en *Il.* V 806, donde se dice que Tideo

. . . θυμόν ἔχων ὃν καρτερὸν
 . . . tenía un θυμός poderoso;

y en *Il.* IV 289 donde Agamenón exclama que si todos llegaran a tener (*γίγνομαι*) el θυμός de los dos Ayantes, conquistarían Troya.

Además, esta índole del θυμός también puede derivarse del poder de un dios como Zeus: por ejemplo en *Il.* XV 94 donde Hera dice a Temis que ya sabe

οἷος κείνου θυμός ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής
 cómo es el desmesurado e implacable θυμός de aquél (Zeus)⁹⁸;

de la irresistible fuerza de Aquiles, como en *Il.* XVIII 262 donde Polidamante expresa su miedo del θυμός ὑπέρβιος “θυμός hiperviolento” de Aquiles; de su terquedad e inflexibilidad de voluntad, como en *Il.* XXII 357, donde Héctor moribundo le dice

. . . σοί γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός
 . . . de hierro es tu θυμός en las entrañas,

al negarse Aquiles a su petición de que devuelva su cuerpo a su familia; o de lo contrario, como en *Il.* XIX 178, donde Odiseo pide a Aquiles que

⁹⁸ Las mismas palabras utiliza Menelao (*Il.* XXIII 611), pero hablando de sí mismo y en sentido negativo: ἐμός οὐ ποτε θυμός ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής “mi θυμός nunca es desmesurado ni implacable”, identificándose aquí el θυμός con la actitud flexible y característica de alguien que tiene el poder de mostrarse más altanero.

καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ φρεσὶν Ἰλαος ἔστω

también tu θυμός sea propicio en las entrañas

y acepte reconciliarse con Agamenón. En todos los casos, el *θυμός* es el destinatario de la caracterización del hombre como un todo, por cuanto que encarna su actitud ante el entorno, esto es, un modo de pensar, sentir y actuar que determina el juicio de los demás, el cual se expresa, a su vez, mediante la atribución de cualidades que van conformando el propio carácter. De todas formas, las cualidades que se atribuyen al *θυμός*, aunque configuradoras del carácter, no suponen necesariamente que sean permanentes, tal como hemos visto, por ejemplo, en *Il.* XIX 178, y tal como aparece en *Il.* XIX 229, donde se dice que con los muertos hay que

νηλέα θυμὸν ἔχοντας

mantener el θυμός implacable,

aludiendo claramente a una disposición de ánimo motivada por las circunstancias y no a una actitud característica propia del héroe. En este contexto, es interesante apuntar aquí un rasgo de la poesía épica en general observado por Fränkel en su caracterización de los héroes⁹⁹: el de que sólo refleja lo esencial de ellos, es decir, no existe lo que podemos llamar una “modelación de carácter”, sino que éste, a pesar de las vicisitudes de la acción, permanece siempre el mismo, por cuanto que cada carácter encarna “arquetipos” humanos en los que cada rasgo es consistente con su modelo y no hay característica que no encaje con el temperamento que se quiere reflejar. Así pues, Aquiles, a pesar de sus cambios de humor, siempre es

⁹⁹ *Op. cit.*, II, cap. 6, p. 91s.

caracterizado como un joven impulsivo, violento, temido, terco y de gran reputación como guerrero, mientras un personaje como Tersites, reflejo del hombre vil, es caracterizado como feo, deforme, charlatán y repulsivo. De todas formas, pensamos que la opinión de Fränkel no debe tomarse en un sentido demasiado literal, pues creemos que, sobre la base de caracteres más o menos arquetípicos, sí hay trazas en el poema de cambios de carácter que afectan totalmente a la personalidad del héroe. Es el caso, por ejemplo, de Aquiles, que sufre una transformación total desde el guerrero asequible a las súplicas que acepta rescates por los vencidos de antes de la muerte de Patroclo, hasta el criminal implacable y ajeno a todo orden que lucha incluso con los dioses de final del poema, cuando Patroclo ya ha fallecido.

Así, un buen ejemplo de cómo se caracteriza a un héroe aludiendo a determinadas cualidades muy presentes en su *θυμός* y cómo con ello se dibuja su personalidad, lo tenemos con Odiseo. Las palabras que se usan para ello tienen una misma raíz que, por su rica significación, permiten hacerse una idea bastante precisa de la personalidad del héroe. La raíz en cuestión es **τλα* cuyo significado es “resistir, soportar” y alude especialmente a la capacidad de aguante y a la paciencia que ello conlleva y, también, a la audacia o el atrevimiento que se puedan derivar de ellas, rasgos que cuadran especialmente con Odiseo. Forma parte del adjetivo *τλήμων* “sufriente, resistente, paciente” y del verbo *τολμάω* “asumir, soportar” y, de ahí, “tener el valor”, que aparecen, por ejemplo, en *Il.* V 670, donde hemos visto que se decía que Odiseo tenía el *θυμός τλήμονα* “paciente (osado)”, y en *Il.* X 232, donde dice el poeta especialmente de Odiseo, frente a otros caudillos aqueos que también deseaban acompañar a Diomedes al campamento troyano, que

*ἤθελε δ' ὁ πλήμων' Οδυσσεὺς καταδύναι ὄμιλον
 Τρώων· αἰεὶ γάρ οἱ ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἐτόλμα
 quería el paciente [osado] Odiseo internarse en la multitud
 de los troyanos, pues continuamente era paciente [osado] el θυμός en
 sus mientes.*

Esta caracterización se completa con lo que dice después Diomedes (*Il.* X 244) que, como hemos visto, elige a Odiseo para acompañarle en la empresa porque tiene un *θυμός* y un *κραδίη* (término que designa el corazón como órgano físico, pero que en este y otros contextos tiene un valor anímico equiparable al *θυμός*) *πρόφρων*, que podríamos traducir como “bien dispuesto”.

Asimismo, el *θυμός* revela también la propia naturaleza anímica de los animales, tal como se puede comprobar en tres símiles en los que se habla del *θυμός* de los lobos (*Il.* XVI 162), de los corderos (*Il.* XVI 355) y de los jabalíes (*Il.* XVII 22). En estos pasajes al *θυμός* se le atribuyen características anímicas: en *Il.* XVI 162 es *ἄτρομος* “intrépido, que no tiembla”; en *Il.* XVI 355, se dice que los corderos *ἀνάλκιδα θυμὸν ἔχούσας* “tienen un *θυμός* débil -cobarde-”; y en *Il.* XVII 22, que el *θυμός* del jabalí es el que más *σθένει βλεμεαίνει* “se ufana de su fuerza”.

Igualmente, que un héroe se muestre altivo y arrogante también es propio de su *θυμός*, tal como se aprecia en *Il.* X 69 donde Agamenón recomienda a Menelao:

. . . μηδὲ μεγαλίζεο θυμῷ
 . . . no te ufanes en tu θυμός,

aconsejándole que no se muestre demasiado altivo ante los demás héroes aqueos, cosa que, por lo demás, es común al carácter de éstos.

Por último, también se caracterizan actitudes diciendo que el *θυμός* es proclive a ellas; por ejemplo, en *Il.* VIII 39, XXII 183 donde Zeus tranquiliza a Atenea diciéndole que sus decisiones anteriores no las ha dicho *θυμῶ πρόφρονι* “con el *θυμός* proclive a ello”, y en *Il.* XXIV 140 donde se dice que Zeus manda que Aquiles permita el rescate de Héctor *πρόφρονι θυμῶ* “con el *θυμός* proclive [benévolo]”.

2.2.5. *θυμός* como asiento de la vida emocional

Aquí vamos a hacer referencia a la principal función del *θυμός* en todo el poema, la de servir de centro en el que se localizan la mayor parte de los sentimientos, afectos, pasiones, en definitiva, de la vida emocional del hombre homérico. Esto es así porque el *θυμός*, tomado en un principio por el hombre homérico como la parte interna del cuerpo que siente afectada cuando éste reacciona ante los estímulos de su entorno (principalmente el aliento afectado por el dolor, la rabia, la cólera etc...,¹⁰⁰ y lo mismo puede decirse de otros órganos como el *κραδίη*), por un rasgo característico de su mentalidad, lo considera por contigüidad como el lugar de acción de los sentimientos y emociones asociados a dicha reacción, dándole así una dimensión anímica que da cuenta de la tendencia, en este estado de desarrollo del análisis psicológico, de reconocer en los diversos órganos corporales afectados por la experiencia una potencialidad particular de cierto carácter autónomo¹⁰¹.

¹⁰⁰ La asociación de la emoción con los cambios de la respiración, y la identificación por parte del hombre homérico de estos cambios con el sentimiento que los provoca, la hemos puesto de manifiesto ya (*supra*, pp. 52ss.).

¹⁰¹ Adkins señala claramente la razón de esta circunstancia de la mentalidad homérica, haciendo hincapié en su experiencia vital: “He had not the conceptual framework with which to distinguish

Seguidamente, daremos cuenta de los distintos tipos de afecto que hacen del *θυμός* su asiento:

2.2.5.1. De la aflicción

En primer lugar, el *θυμός* como asiento de dolores (*ἄλγεα*) y lugar donde se experimentan, aparece en *Il.* XXIV 523, donde Aquiles le dice a Príamo que deben cesar en las lamentaciones de la siguiente forma:

. . . ἄλγεα δ' ἔμπης
 ἐν θυμῷ κατακεῖσθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ
 . . . de todas maneras, los dolores
 en el *θυμός* dejemos reposar por muy afligidos que estemos ;

en *Il.* XXII 53, donde Príamo se queja ante Héctor de la muerte de sus hijos Licaón y Polidoro diciendo

ἄλγος ἐμῷ θυμῷ καὶ μητέρι τοῖ τεκόμεσθα
 ¡qué dolor para mi *θυμός* y el de tu madre que los engendramos! ;

en *Il.* III 98, donde Menelao declara que

. . . μάλιστα γὰρ ἄλγος ἱκάνει
 θυμὸν ἐμόν
 . . . el dolor es lo que más me llega

between a psychological function and an organ with a physical location; and though he could doubtless have distinguished between the latter and, for example, a vital fluid in the body, his interests gave him no reason to do so" (*Él -el hombre homérico- no tenía el armazón conceptual con el que distinguir entre una función psicológica y un órgano con una localización física; y aunque podía indudablemente haber distinguido entre lo segundo y, por ejemplo, un fluido vital en el cuerpo, sus intereses no le dieron razón para hacerlo.*) (op. cit., p. 17).

al θυμός,

haciendo a éste destinatario de aquél; en *Il.* IX 321 y XVI 55, donde Aquiles se queja de que

. . . πάθον ἄλγεα θυμῷ
 . . . *ha padecido dolores en el θυμός*

en la lucha sin recibir nada a cambio debido a la prepotencia de Agamenón; en *Il.* XIII 670, donde Euquénor trataba de eludir dos malas alternativas para

. . . μὴ πάθοι ἄλγεα θυμῷ
 . . . *no padecer dolores en el θυμός ;*

y en *Il.* XVIII 397, donde Hefesto declara que hubiera padecido dolores en su θυμός si las diosas Tetis y Eurínome no le hubieran acogido al ser arrojado del Olimpo.

Además, tenemos un pasaje donde también se hace a θυμός sede de ἄλγεα, aunque esta vez no diciendo que aquél los sufre, sino haciéndolo destinatario del sentimiento que acompaña el acto de ver consistente en mirar cualquier amenaza que pueda suceder, presintiéndola. Modo de ver que, como bien apunta Snell¹⁰², el verbo ὄσσομαι designa en *Il.* XVIII 224, donde se dice que los caballos de los troyanos giraron atrás los carros, pues

. . . ὄσσουντο γὰρ ἄλγεα θυμῷ

¹⁰² *Op. cit.*, cap. 1, p. 20.

. . . . *presintieron dolores en el θυμός*

cuando oyeron sonar la terrible voz de Aquiles.

Paralelamente, el θυμός también es asiento de la aflicción (ἄχος), como en *Il.* XIII 86 donde

. . . . *ἄχος κατὰ θυμόν ἐγίγνετο*

. . . . *la aflicción nacía en el θυμός*

de los aqueos al ver a los troyanos traspasar la muralla; en *Il.* II 171, VIII 147, XV 208, XVI 52 junto al *κραδίη* “corazón”, donde se dice

. . . . *μιν ἄχος κραδίην καὶ θυμόν ἵκανε*

. . . . *la aflicción le había llegado al κραδίη y al θυμός;*

en *Il.* III 412 donde dice Helena:

. . . . *ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῷ*

. . . . *tengo dolores infinitos en el θυμός,*

y lo mismo Tetis en *Il.* XXIV 91; y en *Il.* XIV 475, donde se dice que

. . . . *ἄχος ἔλλαβε θυμόν*

. . . . *la aflicción se apoderó del θυμός*

de los troyanos.

En ambos casos, tanto ἄλγος como ἄχος se refieren a un tipo de dolor anímico, interno, de un carácter marcadamente emocional y motivado por situaciones especialmente adversas, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en los dolores especialmente intensos de Aquiles por Patroclo y de Priamo por Héctor¹⁰³. Ambos son prácticamente equivalentes, aunque quizá ἄλγος se refiera a un tipo de dolor más externo y de naturaleza más física que ἄχος,¹⁰⁴ tal como podemos deducir, por ejemplo, de *Il.* XVI 52 y 55, donde Aquiles se refiere a la profunda aflicción (ἄχος), de naturaleza claramente anímica como respuesta emocional a una situación moralmente dolorosa, que le causa la prepotencia de Agamenón después de los dolores (ἄλγεα, y no ἄχεα, lo que ya nos indica que los considera de forma distinta) que ha tenido que padecer por su causa en la guerra; dolores que, tal como vemos en IX 321ss., son de un carácter más físico, pues se refieren a los causados por la vigilia y el combate con otros guerreros. Asimismo, en *Il.* XVIII 397, Hefesto, usando ἄλγεα, parece referirse más a dolores físicos derivados de su caída del Olimpo que morales. De todas formas, la diferencia, si la hay, es mínima. Por otro lado, el hecho de que aparezcan referidos al θυμός, junto al considerable número de afectos que veremos, incide especialmente en la consideración de éste como un órgano anímico fundamentalmente emotivo y sentimental, responsable de la mayor parte de la vida irracional del hombre homérico.

Existe, asimismo, otro modo por el que ἄχος hace presa en el θυμός: en cuanto que la misma raíz *αχ forma parte de tres verbos que atribuyen

¹⁰³ Sobre los términos que hacen referencia al dolor en Homero, cf. por ej., F. Mawet, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur*, Bruselas, 1979.

¹⁰⁴ Que ἄχος haga referencia a un tipo de aflicción interna, subjetiva y no exteriorizada, es compartido por el escoliasta de *Il.* II 171, quien dice que ἄχος es ἡ ἀφωνος ἀνία, “la aflicción sin sonido [muda]”.

aflicción al *θυμός*, siendo éstos *ἀχέυω*, *ἀκαχίζομαι* y *ἄχυνμαι*.¹⁰⁵ El primero, *ἀχέυω*, que significa “estar afligido o afligirse”, aparece en *Il.* V 869, donde Ares vuelve herido al Olimpo *θυμὸν ἀχέυων* “afligido en el *θυμός* “; en *Il.* XVIII 461, donde Aquiles está igual por la muerte de Patroclo; y en *Il.* XXIII 566 donde es Menelao quien tiene el *θυμός* afligido por el comportamiento de Antíloco. Los dos restantes: *ἀκαχίζομαι* y *ἄχυνμαι*, que tienen el mismo significado de “afligirse o estar afligido”, pasan por ser formas pasivas del primero y aparecen en los siguientes pasajes: *Il.* VI 486 donde Héctor le dice a su mujer:

. . . μή μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῷ
 . . . no te aflijas demasiado por mí en tu *θυμός* ;

Il. XII 179, donde los dioses que protegen a los dánaos tienen afligido el *θυμός* (*ἀκαχήατο θυμὸν*) al verlos defender las naves; *Il.* XVIII 29 donde las siervas de Aquiles y Patroclo lloran con el *θυμός* afligido (*θυμὸν ἀκηχέμεναι*) al conocer la muerte de Patroclo; *Il.* VI 524, donde es el corazón (*κῆρ*) de Héctor el que se aflige en su *θυμός* (*τὸ δ' ἐμὸν κῆρ / ἄχυνται ἐν θυμῷ*) y no éste mismo, lo que llama la atención, pues *κῆρ* ocupa el puesto que tiene el *θυμός* en otros pasajes, mientras que éste no se aflige, sino que aparece sólo como la sede de aquél; e *Il.* XIV 39, donde es el propio *θυμός* el que se aflige en el pecho de los caudillos aqueos (*ἄχυντο δέ σφι / θυμός ἐνὶ στήθεσσιν*).

Aparecen otros verbos que atribuyen aflicción o dolor anímico al *θυμός* o hacen de éste el responsable de este dolor. Por ejemplo, el verbo

¹⁰⁵ Cf. Chantraine, *Gram. hom.*, I, pp. 347 y 369.

στεναχίζω que significa “gemir, lamentar”, usado en *Il.* VII 95, para significar el profundo sentimiento de sofoco que siente Menelao en su *θυμός* derivado de la vergüenza que siente ante la actitud pasiva y vergonzosa de los aqueos al no atreverse a aceptar el desafío de Héctor. Así, se dice que Menelao

. . . μέγα δὲ στεναχίζετο θυμῷ
 . . . mucho gemía en su *θυμός*.

Otro verbo es *ὀλοφύρομαι* cuyo significado es el de “quejarse, deplorar” y se utiliza en *Il.* VIII 202, donde Hera reprocha a Poseidón lo siguiente:

. . . οὐδὲ νῦ σοί περ
ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός
 . . . tampoco a tí,
 por la muerte de los dánaos, el *θυμός* se te lamenta en las mientes,

lo que muestra que el *θυμός* también es capaz de lamentarse por el dolor ajeno. Es de notar que, teniendo en cuenta que el verbo *φύρω* significa “mezclar algo seco y húmedo” y que esto se identifica con la confusión mental en el hombre y que *ὀλός* designa lo funesto y destructivo, podemos suponer que lo que echa en cara Hera a Poseidón es que su *θυμός* no se humedezca en las mientes¹⁰⁶ y no se confunda de forma destructiva, y que, por tanto, no pueda afligirse por los sufrimientos de los aqueos.

¹⁰⁶De nuevo las *φρένες*, que hemos traducido por “mientes” intentando guardar su función mental como sede especialmente de pensamientos, aunque en un sentido físico puede aludir más que al diafragma, como se ha creído durante mucho tiempo, a los pulmones o a los órganos que recubren el corazón, por eso, algunos lo traducen en sentido general como “entrañas”. De todas formas su importancia estriba aquí, como en otros muchos pasajes, en ser el asiento del *θυμός*, quizá el aliento al

Otra forma de considerar el *θυμός* como el destino de la más profunda aflicción la tenemos en dos pasajes donde aparece con el verbo *ἐσ-μαίομαι*, que se traduce usualmente por “estar hondamente afligido”: *Il.* XVII 564, donde Menelao declara que la muerte de Patroclo

. . . μάλα γάρ με ἐσεμάσσατο θυμόν
 . . . *mucho me ha afectado el θυμός* ;

e *Il.* XX 425 donde Aquiles dice lo mismo de Héctor, el homicida de su querido Patroclo. Vemos en principio que Homero utiliza esta forma verbal para expresar únicamente el efecto de la muerte de Patroclo para Menelao y Aquiles, es decir, para sus *θυμοί*, siendo dicho efecto el de la aflicción; sin embargo, el uso de este verbo nos dice más cosas sobre cómo es afectado el *θυμός* y en qué consiste la aflicción de los héroes. La raíz del verbo es **μα*, cuyo significado comprende tanto el deseo ardiente como el esfuerzo o la búsqueda de su satisfacción, tal como lo podemos ver en la forma simple *μαίομαι* que significa tanto “procurar, buscar” como “esforzarse” por algo que se desea, mientras que el preverbio *εἰσ-* modifica el significado del verbo dándole un sentido de “entrada” (cf. *εἰσ-άγω* “introducir”, *εἰσ-βαίνω* “entrar”, *εἷσ-εἰμι* “entrar” etc...). Con ello, podemos deducir que lo que les pasa tanto a Menelao como Aquiles es que sus respectivas percepciones tanto de Patroclo muriendo, como de Héctor acercándose, les hacen sentir la sensación de que procuran vehementemente “entrar” en sus respectivos *θυμοί*, y, como son percepciones negativas, nosotros deducimos que ello les provoca un gran estado de aflicción.

que se atribuyen cualidades mentales y emocionales que, al humedecerse, produzca en el sujeto un estado de confusión funesta que éste identifica con la aflicción por otra persona.

Otro verbo que pertenece al mismo campo semántico es *ἀνιάζω* “estar afligido”, el cual alude especialmente a un lamento angustioso, del cual el *θυμός* también es objeto, en *Il.* XXI 270, donde Aquiles ve *θυμῶ ἀνιάζων* “afligiéndose en el *θυμός* “, cómo el río Janto le pone en serios apuros en su lucha contra él.

Por otra parte, cuando el héroe tiene que hacer algo muy a su pesar y se aflige por ello, se le compara al león que tiene que abandonar su presa y se marcha *τετιηότι θυμῶ* “con el *θυμός* afligido” (*Il.* XI 555, XVII 664). En *Il.* XI 555-6, *θυμός* y *ἦτορ* se equivalen, pues se dice que, igual que el león se marcha lejos de su presa *τετιηότι θυμῶ*, Áyax se alejaba de los troyanos *τετιημένος ἦτορ* “con el corazón afligido”. Incluso nosotros, tan aparentemente lejanos de la mentalidad homérica, nos referimos muchas veces al corazón como sede y agente de pasiones o sentimientos, atribuyéndole funciones anímicas. Asimismo, en *Il.* XXIV 283, se utiliza la misma expresión para reflejar la aflicción de Hécuba al ver cómo Príamo y su heraldo van hacia el campamento enemigo en contra de su voluntad.

El *θυμός* también se aflige y se abruma en *Il.* XVII 744 donde, en un símil, se compara a los aqueos que sacan enardecidos el cadáver de Patroclo de la lucha, a mulos que hacen un enorme esfuerzo de arrastre, diciéndose:

. . . ἐν δέ τε θυμός
 745 τείρεθ' ὅμου καμάτῳ τε καὶ ἰδρῶ σπενδόντεσσιν
 . . . en su interior su θυμός
 está abatido de fatiga y de sudor por el esfuerzo;

y en *Il.* XXII 242, donde Atenea, disfrazada de Deifobo, dice que

- . . . ἔνδοθι θυμὸς ἐτείρετο πένθει λυγρῷ
 . . . *su θυμός se afligía por dentro con lúgubre pena*

al oír a sus padres y compañeros pedirle que se quedara dentro de la muralla. El uso del verbo *τείρω*, que posee propiamente el significado de “frotar, desgastar”, da a los pasajes la connotación de que el *θυμός* es desgastado, como disminuido en su fuerza por la pena o la fatiga, apreciándose, pues, una consideración de base física análoga a la que veíamos con los verbos que aparecían en los contextos de muertes, donde interpretábamos el *θυμός* entre “aliento” y “fuerza vital” que puede tanto crecer como disminuir hasta su pérdida total con la muerte.

Con el mismo verbo (*ἀνέχω* “sostener en alto”) con el que se dice que un guerrero sostiene una pica, o levanta las manos en súplica, se dice que el *θυμός* soporta desgracias, como en *Il.* XXIV 518, donde Aquiles le dice a Príamo:

- . . . πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν
 . . . *muchos males has soportado en tu θυμός.*

Aquí también cabe la misma interpretación que en XXIII 769, sobre el matiz que añade la preposición *κατά*, es decir, la de un sentimiento hondo, como si dijéramos “con todo tu *θυμός*”.

El *θυμός* también es la sede de la lamentación más agria y dolorosa en *Il.* XXIV 549, donde Aquiles le dice a Príamo:

- . . . μὴ δ' ἀλίσστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν
 . . . *no te lamentes sin descanso en tu θυμός.*

Por último, el *θυμός* como órgano presa de la aflicción también aparece con *ἀνίημι* en el sentido propio de este verbo de “soltar, liberar” y con *τέρπω*, en su significado de “saciar”¹⁰⁷, en dos pasajes en los que se pone el énfasis en la duración y la persistencia de aquélla: *Il.* XV 24, donde Zeus dice que

. . . οὐδ' θυμόν ἀνίει
 . . . no aliviaba su θυμός

del dolor (*ὀδύνη*) por Heracles; e *Il.* XIX 312 donde

. . . οὐδέ τι θυμῷ
 τέρπετο
 . . . nada en el θυμός
 saciaba

a Aquiles en su aflicción por Patroclo.

2.2.5.2. De la cólera

En cuanto a la consideración del *θυμός* como asiento de la cólera (*χόλος*) tenemos, como en el caso de la aflicción (*ἄχος*), dos formas de expresarla: mediante verbos que atribuyen *χόλος* al *θυμός*, y mediante

¹⁰⁷ El significado de este verbo parece ser, en su origen, el de dar satisfacción al deseo de llanto que provoca una situación dolorosa, de ahí nuestra traducción por “saciar” (antiguo indio *trpyati* “se sacia”, *trpti* “hartazgo” con grado cero). Sin embargo, en otros pasajes, como veremos, el significado parece ser más bien el de “deleitarse, sentir gozo”, lo que nos muestra la indiferenciación, en la mentalidad homérica, de la experiencia emocional de sentir sensaciones agradables mediante acciones placenteras y la misma experiencia emocional de sentir dichas sensaciones mediante la satisfacción del deseo de dar expresión física a la pena.

verbos que, o poseen la misma raíz que aquél, o pertenecen al campo semántico de “estar encolerizado”.

Del primer caso tenemos tres verbos que hacen explícitamente al *θυμός* sede de la cólera: primero, el verbo *ἔχω* “tener” en *Il.* IX 675, donde Agamenón hace la siguiente pregunta a Odiseo sobre Aquiles,

. . . *χόλος δ' ἔτ' ἔχει μεγαλήτορα θυμόν;*
 . . . *¿aíán tiene cólera en su magnánimo θυμός ? ;*

segundo, el verbo *ἐμπίπτω*, cuyo significado literal sería el de “caer dentro” y que, hablando de sentimientos, se traduce usualmente por “invadir”, con lo que, en los pasajes en los que aparece con *θυμός*, alude, por tanto, a la invasión de éste por el *χόλος*, el cual se apodera así de él. De este modo, en *Il.* IX 436, Fénix dice que no abandonará a Aquiles una vez que

. . . *χόλος ἔμπεσε θυμῷ*
 . . . *la cólera le ha invadido el θυμός ;*

en *Il.* XIV 207 (cf. XIV 306) Hera dice que va a reconciliar a Océano y Tetis, pues la cólera les ha invadido el *θυμός* ; y en *Il.* XVI 206 se dice, de nuevo, lo mismo de Aquiles.

El tercer verbo es *ἐντίθημι* “poner dentro”, que aparece en dos pasajes: *Il.* VI 326 donde Héctor le dice a Paris:

. . . *οὐ μὲν καλα χόλον τόνδ' ἐνθεο θυμῷ*
 . . . *no está bien que guardes esa cólera en tu θυμός,*

dando a *θυμός* el papel de asiento de la cólera que es guardada (lit. “puesta dentro”) por remordimiento; e *Il.* IX 639 donde Áyax Telamón dice a Aquiles

. . . ἱλαον ἔνθεο θυμόν
 . . . pon el θυμός propicio,

haciendo del *θυμός* la sede de la pasión contraria e induciéndole, así, a un cambio del comportamiento.

Del segundo caso tenemos dos verbos: *χολόω*, el verbo derivado de *χόλος*, que en los pasajes concernientes al *θυμός* aparece en forma medio-pasiva y cuyo significado, por tanto, es “irritarse, encolerizarse”; y *χάομαι*, que es prácticamente sinónimo, aunque con la particularidad de que la cólera a la que alude está transida también en algunos pasajes de la aflicción derivada de la frustración.

Con el *θυμός* como objeto, es decir, como la parte anímica del individuo que se irrita cuando éste se siente encolerizado, *χολόω* aparece en los siguientes pasajes: *Il.* I 217, donde Aquiles

. . . μάλα θυμῷ κεχολωμένον
 . . . está muy encolerizado en su θυμός

con Agamenón; *Il.* XV 155, donde Zeus

. . . οὐδέ σφωῖν ἰδὼν ἐχολώσατο θυμῷ
 . . . no se encolerizó en su θυμός al verlos (a Apolo e Iris),



pues habían cumplido lo que les mandó; *Il.* IV 494 e *Il.* XIII 660, donde

. . . μάλα θυμόν . . . χολώθη
 . . . mucho se irritó el θυμός

de Odiseo y Paris por la muerte de sus compañeros Leuco y Harpalión, respectivamente.

Y, por último, con *χωόμαι* tenemos *Il.* I 429, donde Aquiles está

χωόμενον κατὰ θυμόν
irritado en su θυμός

porque le han quitado a Briseida; *Il.* XVI 616, donde Eneas

. . . θυμόν ἐχώσατο
 . . . se irritó el θυμός

tras fallar con la lanza; e *Il.* XX 29, donde Zeus advierte que Aquiles

. . . θυμόν ἐταίρου χόεται αἰνῶς
 . . . tiene irritado el θυμός terriblemente por su compañero,

y que en ese estado puede incluso devastar Troya él solo. En todos los casos, el *θυμός* no parece ser otra cosa que la potencia anímica que siente la cólera en el hombre; sin embargo, tenemos un pasaje donde es más notable su dimensión física (*Il.* I 243) donde Aquiles advierte a Agamenón:

. . . ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις

*χωόμενος*¹⁰⁸

. . . te desgarrarás el θυμός en tu interior

encolerizado

cuando vea morir a los aqueos a manos de Héctor y no pueda hacer nada por socorrerlos por no haberle dado satisfacción. Aquí podemos comprobar, por el significado del verbo ἀμύσσω, que un hombre puede “desgarrarse” literalmente el θυμός a causa de la cólera (una cólera llena de aflicción), aunque, de todas formas, el sentido metafórico del pasaje es preeminente.

2.2.5.3. Del amor y del afecto

En este párrafo la atención se centra en el papel del θυμός como sede de lo φίλος, una palabra que usualmente designa la cosa o la persona que es amada por uno, aunque para los antiguos griegos su significado comprende, asimismo, sentimientos que nosotros denominamos con otras palabras, como “amistad”, “afecto” o “agrado”. Como en los casos de la aflicción y de la cólera, la atribución de lo φίλος al θυμός sigue dos cauces: por un lado, el uso del verbo derivado φιλέω, y, por otro, el de otros verbos que los relacionan.

Del primer caso tenemos tres pasajes: *Il.* I 196, donde se dice que Hera

. . . ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε

. . . amaba y se cuidaba por igual en su θυμός

¹⁰⁸ Es interesante señalar que χάομαι posee la misma raíz con grado *ō* que χέω “verter, derramar” que aparece con grado *e* (cf. M. Fernández-Galiano, *op. cit.*, p. 285), con lo que podríamos traducirlo por “me derramo” haciendo alusión quizá al carácter fluido del θυμός y haciendo consistir la cólera en el vertido del θυμός en el interior del cuerpo.

de Agamenón y Aquiles; *Il.* IX 343, donde Aquiles ἐκ θυμοῦ φίλεον “amaba con todo su θυμός” a su concubina Briseida, e *Il.* IX 486, donde lo mismo se dice de Fénix con respecto a Aquiles. Sin entrar en la cuestión de qué tipo de amor se trate en cada caso, en el primer pasaje nos encontramos con que el θυμός es la sede, es decir, el centro interno del sentimiento que la diosa profesa por sus protegidos, pero en los siguientes nos encontramos con una forma distinta de expresarlo no aparecida hasta ahora y que ofrece un cierto matiz especial. Hasta ahora, para hacer al θυμός el asiento de sentimientos, pensamientos etc..., o el representante de los mismos, se ha utilizado el propio θυμός en nominativo, acusativo y dativo, y las preposiciones κατά más acusativo y ἐν más dativo; ahora, lo que la preposición ἐκ nos indica es la conclusión de una acción, añadiendo con ello un matiz de especial intimidad en el sentimiento, de manera similar a nuestra expresión “amar de todo corazón”¹⁰⁹. Es curioso que, en otros casos en los que otros sentimientos, como la aflicción, son especialmente intensos y profundos no se utilice la preposición ἐκ y que sólo en estos dos pasajes aparezca con θυμός.

Del segundo caso tenemos un mayor número de pasajes, concentrados en su gran mayoría en el uso del verbo πέλομαι, que comprende una idea de estado con movimiento involucrado, con lo que puede traducirse, en estos contextos, por “volverse”, con la idea de pasar, mediante el movimiento, de un estado a otro. Este verbo es usado cuando se quiere significar que alguien siente inclinación hacia una cosa o una acción, implicando su determinación de actuar en el sentido de dicha inclinación. Así, se dice que al θυμός de tal

¹⁰⁹ Cf. Pierre Chantraine, *Gramm. hom.*, II, p. 98, donde traduce ἐκ θυμοῦ φίλεον por “je l’aimais de tout coeur” (*le amaba de todo corazón*).

individuo “se ha vuelto grato (φίλος) u odioso (στυγερός)” tal cosa u acción. Por ejemplo: *Il.* VII 31, donde Apolo dice que

. . . φίλον ἔπλετο θυμῷ
 . . . se ha vuelto grato al θυμός

de Atenea y Hera destruir Troya; *Il.* X 531 (cf. XI 520) donde “se volvía grato al θυμός” de los caballos de Reso ir hacia las naves; *Il.* XIV 337, donde Hera le muestra a Zeus el tálamo construido por Hefesto por si “se ha vuelto grato a su θυμός” ir allí; *Il.* XXIII 548 donde Antíloco le dice a Aquiles que, si así “se le ha vuelto grato al θυμός”, que dé a Meríones otro premio y no el suyo; y, con el sentimiento contrario, *Il.* XIV 158, en el que a Hera, Zeus

. . . στυγερός δέ οἱ ἔπλετο θυμῷ
 . . . se le había vuelto odioso al θυμός.

Como sede del amor maternal y de parentesco, el θυμός aparece también en *Il.* XXIV 748 (cf. *Il.* XXIV 762 con Helena) donde Hécuba dice que Héctor

. . . ἐμῷ θυμῷ πάντων πολὺ φίλτατε παίδων
 . . . es el más querido con mucho de todos mis hijos para mi θυμός.

Esta vez, la atribución al θυμός es con el verbo εἶμί omitido, con lo que se hace del amor una propiedad de aquél.

Por último, tenemos dos pasajes donde la atribución del amor al *θυμός* no es explícita, pero sí se puede colegir por cuanto el uso de *θυμός* en este caso sólo puede entenderse tomando a éste como asiento de dicho afecto. Los pasajes en cuestión son: *Il.* I 562, donde Zeus declara que, con sus sospechas, Hera no logrará otra cosa que estar más apartada de su *θυμός*, usado éste con sentido metonímico:

. . . ἀπὸ θυμοῦ
 μᾶλλον ἐμοὶ ἔσεαι
 . . . de mi θυμός
 estarás más apartada.

Aquí Zeus se refiere claramente a su *θυμός* como sede del amor y el afecto, dando a entender que Hera está lejos de serle grata, dando, evidentemente, muestras de lo contrario de lo que se espera de dos seres que se aman, el deseo de proximidad. El otro pasaje es *Il.* XXIII 595, donde se utiliza el verbo *ἐκπίπτω*, compuesto del verbo *πίπτω* “caer”, que significa lo mismo pero con sentido de separación. Homero lo utiliza para significar la caída de un carro de guerra, pero en este pasaje en que se usa con *θυμός* tiene el significado figurado de “ser apartado”, de “perder” el favor, de forma analoga al pasaje anterior: así, Antíloco promete devolver la yegua a Menelao para no

ἐκ θυμοῦ πεσέειν
 perder el afecto de tu θυμός

(literalmente, “para no caer de tu *θυμός*”).

2.2.5.4. Del miedo y del temor

Ahora toca ocuparnos de los pasajes en los que *θυμός* es afectado por el miedo (*δέος*) o por sentimientos que se le asemejan, atribuidos a aquél por verbos que pertenecen al mismo campo semántico.

En primer lugar, el *θυμός* es el asiento del *δέος* en *Il.* XVII 625, donde éste invade (*ἐμπίπτω*) el *θυμός* de Idomeneo, siendo éste el único pasaje en el que este verbo se usa con *θυμός* sin referirse a la cólera. *Δέος*, en este caso, se refiere al miedo a sufrir violencia, temor que es extensible a otros pasajes en los que se dice que el héroe “tiene miedo” (*δεῖδω*) en su *θυμός*, como *Il.* VIII 138, donde Néstor

δεῖσε δ' ὃ γ' ἐν θυμῷ

tuvo miedo en su θυμός

del rayo lanzado por Zeus; *Il.* XIII 163, donde Deífobo tiene miedo en el *θυμός* de la pica de Meriones; *Il.* XIII 623, donde Menelao echa en cara a los troyanos que no temieran en su *θυμός* la cólera de Zeus cuando raptaron a su esposa, tratándose aquí de un miedo con un matiz de temor religioso y reverencia respetuosa; *Il.* XXIV 672, donde Aquiles estrecha la muñeca de Príamo para que no

. . . δεῖσει' ἐνὶ θυμῷ

. . . temiera en su θυμός

por su vida; e *Il.* XXIV 778, donde Príamo dice a los troyanos que no teman en el *θυμός* una emboscada de los aqueos.

Otro tipo de temor que tiene su asiento en el *θυμός* es el derivado del escrúpulo religioso a hacer algo contra la voluntad de los dioses, tal como vemos en *Il.* VI 167 donde el rey Preto

. . . σεβάσσατο . . . θυμῷ
 . . . temía . . . en su θυμός

matar a Belerofontes; en *Il.* VI 417, donde Aquiles no despoja a Eetión porque σεβάσσατο θυμῷ hacerlo; y en *Il.* XVIII 178, donde la diosa Iris impele a Aquiles que su θυμός tenga el temor religioso, es decir, el escrúpulo (σέβας) de sacar el cuerpo de Patroclo intacto de la lucha. En los dos primeros casos no se dice de forma explícita el tipo de escrúpulo religioso que impide matar a uno y a otro, aunque el significado del verbo nos autoriza a interpretarlo así.

En otro pasaje, θυμός, como asiento del temor, tiembla cuando este temor aparece, identificándose el síntoma con la causa. Esto se dice del θυμός de los caballos en *Il.* X 492, donde se pretende que

. . . μηδὲ τρομεοῖατο θυμῷ
 . . . no temblaran en su θυμός

al pisar cadáveres, pues no estaban habituados a ello.

También el θυμός es sede de espanto y miedo ante el peligro en *Il.* XXI 574, donde en un símil se dice que Anténor aguardaba a Aquiles igual que una pantera

. . . οὐδέ τι θυμῷ

ταρβεί οὐδὲ φοβεῖται

*. . . en su θυμός ni
se intimida ni se ayuhenta*

ante el cazador.

Otra forma de temor que afecta al *θυμός* es la que se deriva de la perspectiva de que el enemigo logre su objetivo y acabe venciendo. Así lo vemos en *Il.* XIV 40, donde Néstor, al coincidir con los paladines heridos,

. . . πτῆξε δὲ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν

. . . sobresaltó el θυμός en el pecho de los aqueos,

pues su presencia les hizo pensar a éstos que Héctor cumpliría su amenaza de quemar las naves.

Por último, aludir a otro compuesto del verbo *πίπτω* “caer” que aparece con *θυμός*. Nos referimos al verbo *καταπίπτω*, que significa lo mismo que la forma simple, aunque añadiendo un matiz de acabamiento de la acción. Su razón de ser aquí se debe al sentido metafórico en que es usado en *Il.* XV 280, donde se dice que los aqueos, viendo a Héctor acometerles,

τάρβησαν, πᾶσιν δὲ παρὰ ποσὶ κάππεσε θυμός

se intimidaron, y a todos se les cayó el θυμός a los pies.

El significado del debilitamiento del *θυμός* aquí, que puede tomarse como la fuerza de ánimo, la “moral” en el ejército, nos lo da el verbo *ταρβέω* que significa “intimidarse por el miedo”, con lo que la metáfora puede

interpretarse como una descriptiva forma de mostrar los efectos del miedo en el *θυμός*, la parte anímica especialmente afectada por él.

2.2.5.5. De la alegría y del regocijo

El *θυμός* en su función de sede e, incluso, instrumento de la alegría, aparece también en algunos pasajes en los que se relaciona especialmente con dos verbos: *χαίρω*, que significa “alegrarse, regocijarse”, y *γηθέω* que posee el mismo significado. De hecho, en *Il.* I 256, Néstor, lamentándose de la disputa entre Agamenón y Aquiles, utiliza ambos verbos para designar un mismo tipo de alegría, la que sentirían Príamo, sus hijos y todos los troyanos si supieran de tal riña, aunque nosotros en la traducción hayamos querido distinguirlos:

255 ἦ κεν γηθήσαι Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
 ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο θυμῷ
 εἰ σφῶϊν τάδε πάντα πυθοῖατο μαρναμένοισιν
en verdad, se alegrarian Príamo y los hijos de Príamo
y los demás troyanos mucho se regocijarían en su θυμός
si supieran todo esto por lo que combatís los dos.

De todas formas, en la interpretación de los estudiosos, *θυμός*, cuando aparece con el verbo *χαίρω*, obedece a dos usos distintos, los cuales, sin embargo, están para nosotros muy relacionados entre sí. Su diferencia estriba en el valor que demos al dativo en los pasajes¹¹⁰ en los que algún dios o héroe dice: *χαίρει δὲ θυμῷ*. Algunos traducen por “se alegra en su *θυμός*”, dando al dativo un valor locativo y haciendo así al *θυμός* asiento

¹¹⁰ Estos pasajes son *Il.* VII 192, XIV 156, XXI 423 y XXII 224.

de la alegría, análogamente a otro pasaje donde este valor sí está claro: *Il.* XXIV 491 donde el anciano Peleo χαίρει τ' ἐν θυμῷ “se alegra en el θυμός” mientras sigue oyendo que Aquiles sigue con vida en Troya. Sin embargo, otros han sostenido que el dativo no tiene aquí valor locativo, sino instrumental, por lo que no se debería traducir “se alegraba en su θυμός”, sino, más bien, “se alegraba por medio de su θυμός”, siendo el θυμός considerado como una potencia anímica responsable de la alegría. De todas formas, para nosotros ambos valores del θυμός son compatibles entre sí, pues considerar éste el asiento de cualquier pasión o afecto equivale, tal como podemos apreciar por el uso de otros muchos verbos, a tomarlo como el instrumento de dicha pasión, por cuanto que, como hemos visto, el hombre homérico, cuando alude a alguna afección, tiende a confundir el síntoma con la causa, no diferenciando la localización de dicha afección con el agente que le hace sentirla. Así, lo verdaderamente importante es la consideración del θυμός como la potencia anímica del hombre a la que se hace protagonista de un sentimiento, independientemente de que aquél sea agente, sede, medio o destinatario de éste.

En esta línea también puede considerarse el θυμός en *Il.* XV 98, donde Hera dice que a nadie, hombres o dioses, θυμὸν κεχαρησέμεν “se le alegrará el θυμός” al oír las malas acciones de Zeus.

El mismo valor tiene el θυμός en los contextos en los que aparece con γηθέω, pues el héroe se puede regocijar y alegrar **por** o **en** (dependiendo del sentido en que tomemos el dativo) su θυμός e, incluso, puede ser éste mismo el responsable de dicha alegría apareciendo como sujeto del verbo. Los pasajes en cuestión son: *Il.* VII 189, donde Áyax, al tocarle en suerte luchar contra Héctor

. . . γήθησε δὲ θυμῷ
 . . . se alegró en [o por medio de] su θυμός;

Il. XIII 416, donde Deífobo dice que Asio

γηθήσειν κατὰ θυμόν
 se alegrará en su θυμός

porque le ha dado un enemigo de acompañante al Hades; e *Il. XIII 494*, donde se dice que

Αἰνεία θυμός ἐνὶ στήθεσσι γεγήθει
 a Eneas el θυμός en el pecho se le alegró.

Por último, señalar un tipo de alegría que también es propia del θυμός : la que siente el hombre cuando se recrea con entretenimientos, como Aquiles en *Il. IX 189*, cuando éste canta con la formige gestas de héroes; o como Licaón en *Il. XXI 45*, cuando éste está en compañía de sus seres queridos. El verbo empleado es *τέρπω* en su significado de “recrearse, sentir gozo”.

2.2.5.6. Del deseo

El código de valores del héroe homérico exige de éste un puesto preeminente en la lucha, por cuanto que, del comportamiento en el combate se deriva la consideración del individuo en sociedad. En este estado de cosas, no es extraño que los héroes sientan el deseo de sobresalir en la

guerra¹¹¹, si tenemos en cuenta, además, que la victoria no sólo supone la gloria, sino pingües botines de los que los guerreros homéricos sienten ardientes deseos de apoderarse. De tales deseos también se hace al *θυμός* protagonista, tal como vemos en los pasajes en los que aparece con verbos que tienen una misma raíz **μεν*, que comprende la idea de “desear ardientemente” junto con la de “esforzarse por algo”, dos etapas de un mismo proceso que, como ya veíamos, aún en la mentalidad homérica el sentimiento con el impulso a la acción¹¹². El primer verbo al que hacemos referencia es *μέμονα*, un participio con valor de presente que hace alusión al ansia del combatiente, al deseo de combatir del héroe que está en un estado de gran excitación guerrera, un estado próximo al *μένος* que, dicho sea de paso, tiene también la raíz **μεν*. Los pasajes en los que aparece son *Il.* III 9, donde los aqueos iban respirando *μένος* en silencio

ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν

deseosos en el θυμός de defenderse mutuamente;

Il. V 135 donde Diomedes,

¹¹¹ Incluso ésta produce en el héroe homérico un sentimiento de gozo, de alegría, tal como se deduce de la expresión *χάρμη* (cf. Onians, *op. cit.* I, cap. 1, p. 21s.), relacionada radicalmente con *χαίρω* “alegrarse, regocijarse”, que expresa tanto el ansia del guerrero por el combate y la alegría que siente por él, como la batalla misma.

¹¹² Un detalle importante que aporta M. Fernández-Galiano (*op. cit.*, pp.162-63), es la consideración de la raíz **μν* (presente en el participio *μέμονα*, en el nombre *μένος*, y en el verbo *μενοίῃαω*) con un significado propio de “ejercer actividad mental”, tal como se aprecia en la gran cantidad de palabras de esta familia, como los verbos *μαίνομαι* “estoy loco” (ant. ind. *mányate* “él piensa”, gótico *munaib* “él piensa hacer”, *μανία* “locura”), *μιμνήσκω* “recordar” (ant. ind. *matí-* “mente”, lat. *mens*, *memento* “acuérdate”, *monumentum* “recuerdo” > “monumento”) y, con alargamiento en *θ*, *μανθάνω* “aprender”. Así, *μέμονα* “estoy decidido” se relaciona con el lat. *memini* “yo recuerdo” y con *moneo* “adviento”; mientras *μένος* “furor, fuerza vital” con el ant. ind. *mánas-* “espíritu” y el lat. *mentior* “miento”. Suponer, por tanto, una actividad mental en el proceso de desear ardientemente algo y de esforzarse por conseguirlo no sólo no se contradice con lo dicho, sino que encaja perfectamente con la idea ya expresada de que el conocimiento supone una tendencia a la acción.

. . . θυμῷ μεμαῶς
 . . . deseoso en su θυμός

de luchar contra los troyanos, se lanza contra ellos con *τρίς μένος*; *Il.* VII 2, donde Héctor y Alejandro también ansían en su *θυμός* combatir en al batalla; *Il.* XIII 337 donde aqueos y troyanos

. . . μέμασαν δ' ἐνὶ θυμῷ
 ἀλλήλους καθ' ὄμιλον ἐναιρέμεν
 . . . ansiaban en su θυμός
 destrozarse entre la multitud mutuamente

con el bronce; e *Il.* XV 299, donde Toante declara que Héctor, aún estando ansioso en su *θυμός* (*μεμαῶτα θυμῷ*), es decir, aún teniendo mucho *μένος*, temerá penetrar entre las filas de los dánaos.

El otro verbo en cuestión es *μενοινάω*, el cual atribuye al *θυμός*, de forma quizá más clara que el anterior, el *μένος*, el deseo ardiente de lucha y el ímpetu poderoso que caracteriza al guerrero, aún cuando a éste no le respondan las fuerzas por falta de alimento, tal como podemos apreciar en *Il.* XIX 164, donde Odiseo aconseja comer antes de reanudar la lucha, pues a cualquier hombre en ayunas,

εἴ περ γὰρ θυμῷ γε μενοινάα πολεμίζειν
 aunque acaso en su θυμός deseara ardientemente luchar,

se le doblarían las rodillas y le faltarían las fuerzas¹¹³.

¹¹³ Quizá no haya otro pasaje que ilustre tan bien la relación entre los siguientes términos: los tres verbos con una misma raíz que expresan el ansia de combatir, la furia que compone esa ansia y el propio

También se hace al *θυμός* responsable del deseo, no ya de lucha, sino de riqueza, como centro de la voluntad y la aspiración del individuo de alcanzar algo aunque no esté en su mano. Así podemos verlo en *Il.* X 401, donde Odiseo dice a Dolón:

τοι μεγάλων δάρων ἐπεμαίετο θυμός
τι θυμός deseaba grandes regalos,

al saber que perseguía como premio los caballos inmortales de Aquiles. El verbo *ἐπιμαίομαι* pertenece también a la misma familia.

2.2.5.7. De las inquietudes

Aquí nos vamos a referir a otro tipo de afectos que padece el *θυμός*, los *κήδεα*, así, en plural, que aluden a las preocupaciones y las inquietudes que siente el hombre homérico a cuenta de un ser querido y, también, a las que se deben a la angustia producida por una herida. Como en anteriores casos, los *κήδεα* no sólo se atribuyen al *θυμός* directamente, sino también a través del verbo *κῆδω* que significa precisamente “preocupar, inquietar”.

Los pasajes en los que aparece el *θυμός* afectado por los *κήδεα* son: *Il.* XVIII 8, donde Aquiles, viendo la derrota aquea, declara que

ímpetu derivado de ella (*μαιμῶω*, *μενοιῶω* y *μέμονα*); el *μένος*, la propia expresión de esa furia y del ímpetu involucrado en ella; la *χάρμη*, también expresión de esa ansia; y el *θυμός*, el destinatario último de todo ello, como *Il.* XIII 77ss., donde Áyax Telamonio se hace eco de su tocayo así: *οὕτω νῦν καὶ ἔμοι περὶ δούρατι χεῖρες ἅπτοι / μαιμῶσιν, καὶ μοι μένος ὄρορε, νέρθε δὲ ποσσὶν / ἔσσυμαι ἀμφοτέροισι· μενοιῶω δὲ καὶ οἶος / Ἕκτορι Πριαμίδῃ ἄμοτον μεμαῶτι μάχεσθαι. / Ὡς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον / χάρμη γηθόσυνοι, τὴν σφὶν θεὸς ἔμβαλε θυμῷ.* “También mis inaferrables manos alrededor del asta ahora / arden en ansia, la furia se me ha desatado y los pies debajo / ya están lanzados. Estoy ansioso por ir a luchar, aunque solo, contra Héctor Priávida, a pesar de que esté intensamente ansioso.” / Así se decían estas cosas unos a otros, alegres / por la belicosidad que el dios les había infundido en su *θυμός*.”

- . . . τελέσωσι θεοὶ κακὰ κήδεα θυμῶ
 . . . los dioses cumplirán las malas inquietudes de mi θυμός,

en referencia a su preocupación por la suerte de Patroclo; e *Il.* XVIII 53, donde Tetis va a revelar a las nereidas las

- . . . ἐμῶ ἔνι κήδεα θυμῶ
 . . . las inquietudes que hay en mi θυμός,

haciendo, a su vez, referencia a las preocupaciones que tiene por la suerte de su hijo Aquiles. En ambos casos, se trata de inquietudes que producen en el sujeto una sensación de malestar y de aflicción por cuanto que se refieren siempre a un ser muy querido con el que se tiene una relación fuertemente afectiva. De hecho, con posterioridad, *κῆδος* pasó a designar la misma relación de parentesco a través del matrimonio.

Por otra parte, el uso del verbo *κῆδω* implica un tipo de inquietud de un cariz un tanto diferente, por cuanto que se refiere a la que produce una herida de flecha, aunque no se trata tanto de dolor físico o de la aflicción derivada de dicho dolor, sino más bien de un tipo de dolor anímico, más cercano a lo que nosotros llamamos aprensión o angustia. Así, los pasajes en cuestión son: *Il.* V 400, donde Ares se retira al Olimpo con una flecha clavada que

- . . . κῆδε δὲ θυμόν
 . . . le inquietaba el θυμός ;

e *Il.* XI 458, donde Odiseo se inquieta también el *θυμός* al ver su sangre fluir de una herida.

Asimismo, cabe citar aquí otro pasaje ya visto en el que aparece el mismo verbo con *θυμός*, aunque con un significado más cercano a los pasajes vistos del canto XVIII que a los anteriores. Se trata de *Il.* I 196, donde se dice que Hera “amaba y se cuidaba (*κηδομένη*) por igual en su *θυμός*” de Agamenón y Aquiles. Aquí se alude, en efecto, a un tipo de preocupación afectiva derivada del afán de protección de la diosa hacia sus favoritos, sus *φίλοι*, tal como demuestra con su acción para evitar que ambos llegaran a algo más que una discusión y que ello fuera nefasto para la suerte de la guerra.

Por último, hay que aludir a otro pasaje donde se hace alusión al mismo tipo preocupaciones e inquietudes, aunque desde un punto de vista mucho más general. Esta vez no se usa la palabra *κῆδος*, sino *μελεδήματα*, también en plural, y que se refiere a las preocupaciones que atormentan al sujeto, susceptibles de liberarse gracias al sueño. Aparece en una fórmula que, aunque única en la *Ilíada*, se vuelve a encontrar en la *Odisea* (XX 56, XXIII 343). El pasaje es *Il.* XXIII 62, donde el sueño va apoderándose de Aquiles

. . . λύων μελεδήματα θυμοῦ
 . . . liberándole las inquietudes del *θυμός*.

2.2.5.8. De la expectativas y de las esperanzas

El *θυμός* también es la instancia anímica en la que se hacen residir las expectativas y las esperanzas. Ello se deriva del significado del verbo *ἐλπω*

“esperar”, usado en numerosos pasajes con *θυμός*, al que, indiferentemente, se le hace sujeto-agente del verbo, u objeto-destinatario de la acción verbal. De qué clase de esperanza se trata depende de cada caso: en algunos pasajes nos encontramos con que el héroe o héroes esperan algo que desean para sí o en su beneficio, es decir, que tienen la esperanza de poder conseguir, como en *Il.* XII 407, donde el *θυμός* de Sarpedón esperaba alzarse con la gloria de la victoria sobre Áyax y Teucro; *Il.* XIII 813, donde Áyax dice que, aunque el *θυμός* de Héctor espere arrasar las naves, los aqueos las defenderán de sus embates; *Il.* XV 701, donde el *θυμός* de cada troyano esperaba prender fuego a las naves y matar a los héroes aqueos; *Il.* XVII 234, donde los troyanos atacan con la esperanza de arrebatar el cadáver de Patroclo a Áyax; *Il.* XVII 395, donde tanto troyanos como aqueos esperan, tirando del cadáver de Patroclo, llevarlo cada uno consigo; e *Il.* XVII 495, donde el *θυμός* de Héctor, Eneas, Cromio y Areto esperaba matar a los cuadrigas que conducían los caballos de Aquiles y apoderarse de ellos.

Sin embargo, en otros pasajes se trata de la esperanza que se deriva de la suposición de lo que puede ocurrir, independientemente del deseo del sujeto. En el fondo, aquí se trata más de la expresión de un pensamiento, de una creencia, que de un sentimiento fundado en el deseo. Así, tenemos *Il.* X 355, donde se dice que Dolón

ἔλπετο γὰρ κατὰ θυμόν

esperaba en su θυμός

que el ruido oído fuera el de sus compañeros para instarle a volver, es decir, suponía que lo era; *Il.* XIII 8, donde Zeus vuelve la vista de Troya, pues

οὐ γὰρ ὃ γ' ἀθανάτων τινα ἔλπετο ὄν κατὰ θυμόν
no esperaba en su θυμός que alguno de los inmortales

socorriera a los combatientes contra su voluntad, es decir, no entraba en sus cálculos que ocurriera, independientemente de que lo deseara o no; e *Il.* XV 288, donde el θυμός de los aqueos esperaba que Héctor muriera a manos de Áyax Telamón, aunque no porque lo desearan, sino porque, después del golpe recibido, parecía lógico que fuera así.

Por último, en los demás pasajes la esperanza parece englobar ambas cosas, cálculo y deseo: *Il.* XIV 67, donde Agamenón declara que de nada ha valido el muro y la fosa por la que mucho padecieron los aqueos

. . . ἔλποντο δὲ θυμῶ
 . . . *esperando en su θυμός*

que defendiera las naves de los troyanos; XVII 404, donde se dice que Aquiles no esperaba que Patroclo muriera frente a Troya; XVII 603, donde Leito, herido, ya no tenía esperanzas de continuar la lucha contra los troyanos; y XIX 328, donde Aquiles declara que su θυμός esperaba morir él sólo en Troya mientras su compañero Patroclo regresaría a Ftía.

2.2.5.9. De la inclinación, del gusto y del agrado

Al θυμός también se le atribuyen gustos, esto es, afectos que agradan o desagradan al sujeto y que le hacen actuar de un modo u otro, aunque éstos no sean decisivos en la determinación de aquél, de igual forma que ocurría con la expresión de la voluntad del propio θυμός.

Estos afectos se expresan con diferentes verbos, como *ἀνδάνω* “agradar, placer”, que expresa en *Il.* I 24, cf. I 378 y XV 674, la determinación del héroe por una decisión derivada de su gusto, es decir, de lo que le resulta dulce y agradable¹¹⁴, como a Agamenón le resulta agradable en su *θυμός* quedarse con Criseida y no aceptar el rescate de su padre Crises. Asimismo, el *θυμός* de Agamenón también expresa sus preferencias y deseos según sus gustos en *Il.* I 135, donde declara que a ellos se debe acomodar, como si fuera un miembro articulado (*ἄρσαντες κατὰ θυμόν*)¹¹⁵, la importancia del botín que le ofrezcan los aqueos, de modo que le compense de la pérdida de Criseida.

Igualmente, decir que algo es o no del propio agrado se hace haciendo intervenir al *θυμός*, que es el que se agrada o se disgusta, como en *Il.* IV 43, donde Zeus dice a Hera que le ha otorgado cosas aún

. . . ἀέκοντί γε θυμῷ
. . . con el θυμός a disgusto.

Este pasaje apoya la tesis de que el individuo puede actuar ignorando la voluntad de su *θυμός*, sea ésta o no producto de sus gustos o deseos.

Por otro lado, también la predilección por otro depende del agrado que éste inspire en el *θυμός* del primero, tal como se muestra en *Il.* V 243, V 826, X 234, XI 608 y XIX 287, donde se utiliza la fórmula

ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ

¹¹⁴ La raíz del verbo *ἀνδάνω* es **σuaδ* como *ἡδομαι* “gozar”, *ἡδύς* (dór. *ἀδύς*) “dulce, agradable, placentero”, el lat. *suavis* “suave” y el anglosaj. *swete* “dulce”, aunque aparece con infijo nasal como característica de presente (cf. M. Fernández-Galiano, *ibid.*, pp. 38 y 108).

¹¹⁵ La raíz **ar* del verbo *ἀρπίζω* es la misma que en *ἄρθρον* “articulación, miembro”, lat. *artus* “ajustado”.

favorito a mi θυμός,

forma estereotipada para expresar dicha predilección, significando un tipo de agrado afin al gozo y a la alegría.

Por último, aludir a otro tipo de gusto autosuficiente propio del θυμός. El que aparece en *Il.* XIV 132, donde Diomedes propone incitar a la lucha a los que se han apartado de ella

θυμῷ ἦρα φέροντες

llevando la satisfacción a su θυμός,

haciendo referencia a Aquiles y sus mirmidones. En este pasaje se alude al hecho de que el θυμός de éstos se recrea en su decisión y se gusta en ello.

2.2.5.10. De otros afectos

El θυμός también es sede de otras pasiones que no tienen tanto protagonismo como las anteriores, pues se alude a ellas como propias del θυμός en no más de dos o tres pasajes.

El primero de estos afectos es la osadía, atribuida al θυμός en la forma del verbo *τολμάω*, ya visto en la caracterización de Odiseo, en cuyo significado, en los pasajes que nos ocupan, predomina el sentido de “osar, atreverse”. Así, en *Il.* I 228, dice Aquiles de Agamenón que éste

οὔτε . . .

τέτληκας θυμῷ

nunca . . .

*ha osado [o soportado] en su θυμός*¹¹⁶

ni armarse con la hueste ni marchar en emboscada son los principales aqueos; y en *Il.* XVII 68, se dice del θυμός de los troyanos que no tenía osadía o capacidad de sufrimiento para enfrentarse en lucha a Menelao, caracterizando con ello una actitud atribuida al θυμός, aunque en este caso no sea una actitud propia del carácter del ejército troyano, sino achacable a las circunstancias.

La justa indignación (νέμεσις) es otro afecto atribuible al θυμός, tal como aparece en tres pasajes: *Il.* II 223, donde los aqueos

. . . νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ
. . . estaban indignados en el θυμός

con Tersites; *Il.* XVI 544, donde Glauco pide a los troyanos que se indignen (νεμεσσήθητε) en su θυμός por la muerte de Sarpedón; e *Il.* XVII 254, donde Menelao pide lo mismo a los aqueos por Patroclo. En todos los casos subyace la idea de que el sentimiento de resentimiento al que alude el verbo νεμεσάω es el que se debe tener como retribución justa a la significación de los hechos por los que se tiene dicho sentimiento. No hay que olvidar que dicho verbo comparte raíz con νέμω “distribuir, repartir”.

También el θυμός es el asiento del rencor (κότος), tal como aparece en dos pasajes: *Il.* XIV 191, donde Hera pregunta a Afrodita si le va a otorgar lo que pide o, por el contrario, se lo va a negar

¹¹⁶ La forma radical *τλα a la que pertenece τέτληκας tiene tanto el significado de “osar, atreverse” como de “sufrir, soportar, ser paciente”.

- . . . *κοτεσσαμένη τό γε θυμῷ*
 . . . *rencorosa en su θυμός*

porque defienden bandos contrarios; e *Il.* XXI 456, donde Apolo y Poseidón se marchan

- . . . *κεκοτηότι θυμῷ*
 . . . *sintiendo rencor en el θυμός*

contra Laomedonte, al no pagarles éste el salario convenido por los servicios prestados.

Si tomamos el *μένος* como un sentimiento de furia desenfrenada que implica un vehemente impulso a la acción, también podemos hacerle hueco aquí en dos pasajes: *Il.* XXIII 468, donde se dice de las yeguas desbocadas que

- . . . *μένος ἔλλαβε θυμόν*
 . . . *la furia se apoderó de su θυμός ;*

e *Il.* XXII 312, donde Aquiles, al lanzarse contra Héctor,

- . . . *μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμόν*
ἀγρίου
 . . . *tenía completamente lleno el θυμός de furia*
salvaje,

siendo ésta una expresiva forma de decir que un guerrero se lanza contra otro con toda su ira y potencia o, si se quiere, con todo su afán, atendiendo a la raíz de μένος, la misma que μενοινάω, μαίομαι y μέμονα.

Igual que se puede infundir en el θυμός diversas afecciones, éste puede también ponerse en otro estado anímico si el sujeto quiere o lo quieren los dioses, es decir, puede cambiar la índole del θυμός a voluntad del sujeto o los dioses. Así, Homero utiliza el mismo verbo (τίθημι “poner, colocar”) para decir que en el θυμός se pone cierta afección y para decir que éste se pone en otro estado emocional. Como ejemplos del primer caso tenemos *Il.* XV 561 (cf. XV 661), donde Áyax arenga a los aqueos diciéndoles:

. . . αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ
 . . . *poned vergüenza en el θυμός*

o, lo que es lo mismo, poned el θυμός vergonzoso, esto es, con consciencia de la opinión pública, para poder luchar mejor. Mientras que como ejemplos del segundo caso contamos *Il.* IX 629, donde Áyax dice que Aquiles

ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμόν
ha puesto salvaje en el pecho el magnánimo θυμός,

es decir, insensible a la amistad y a la sociabilidad; *Il.* IX 637, donde Áyax le sigue diciendo a Aquiles que

. . . ἄληκτόν τε κακόν τε
 θυμόν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν
 . . . *incesante y maligno*

le han puesto los dioses el θυμός en el pecho

a causa de una muchacha cuando ahora le ofrecen los aqueos siete excelentes; e *Il.* XXIV 49, donde Apolo pone de relieve la irracionalidad de la postura de Aquiles diciendo que muchos han perdido seres queridos pero que, una vez los han llorado, remiten la pena, pues

τλητὸν γάρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν

las Moiras han puesto a los hombres un θυμός apto para soportar.

También es el θυμός sede de la súplica, en cuanto que se suplica a un dios para pedirle un favor desde el θυμός. Por ejemplo *Il.* XXIII 769, donde Odiseo

εὔχετ' Ἀθηναίῃ γλαυκῶπιδι ὃν κατὰ θυμόν

suplicaba en su θυμός a la ojizarca Atenea

que le diera rapidez en los pies para ganar la carrera en los funerales de Patroclo. El significado de la preposición κατὰ añade a la súplica de Odiseo un matiz de sentimiento hondo, en el sentido de que Odiseo “suplicaba con todo su θυμός”, tal como nosotros podemos decir “de todo corazón”.

También el θυμός puede pecar de ἄτη “ofuscación” y hacer que el héroe cometa, por negligencia o temeridad, acciones perjudiciales para sí mismo. Esto se aprecia en dos pasajes: *Il.* IX 537, donde Eneo deja de ofrecer hecatombes a Ártemis y el poeta se apresura a decir que

ἧ λάθετ' ἧ οὐκ ἐνόησεν' ἀάσατο δὲ μέγα θυμῶ

o se le olvidó, o no se dió cuenta, pero se ofuscó en su θυμός,

pues al poco Ártemis, irritada, le envía un jabalí que le destroza los viñedos y los campos; e *Il.* XI 340, donde Agástrofo pierde la vida por obrar negligentemente al dejar los caballos lejos en la lucha y, por tanto, no poder salir huyendo ante Diomedes.

Asimismo, el θυμός, al ser asiento de la vida afectiva, es el que recibe la censura de una conducta, es decir, se le “oprime” (ἐν-ίπτω), y, por tanto, el que debe sufrir el disgusto de la reprobación social: por ejemplo, *Il.* III 438, donde Paris le dice a Helena que no

. . . χαλεποῖσιν ὀνειδέσει θυμόν ἐνιπτε

. . . *reprenda su θυμός con duros reproches,*

una vez que ésta le ha reprobado su actitud ante Menelao. Asimismo, si el hombre recibe un reproche especialmente duro y le afecta profundamente, dice que dicho reproche le ha llegado al θυμός: por ejemplo, *Il.* XIV 104, donde Agamenón dice a Odiseo, una vez que ha recibido una dura respuesta de éste,

. . . μάλα πῶς με καθίκεο θυμόν ἐνιπῆ

ἀργαλέῃ

. . . *mucho me ha llegado al θυμός tu dura*

censura.

En ciertos pasajes (*Il.* I 468, I 602, II 431, VII 320, XXIII 56) se puede entender el *θυμός* de un modo metonímico considerándolo como el responsable del apetito (cf. *Il.* IV 263). Así, se dice que

. . . οὐδέ τι θυμός ἐδεύετο δαιτὸς εἵσης
 . . . *ningún θυμός careció de equitativa porción*

en el banquete, lo que quiere decir, atendiendo al significado del verbo *δεύω*, que nadie estaba en inferiores condiciones a la hora de acceder a la comida. Asimismo, este uso de *θυμός* ilustra su papel como trasunto de la persona, pues la representa, a modo de sinécdoque, en tanto que participante de un banquete. Se trata de una forma de expresión similar a nuestro “tocaron a tanto por barba” o “por cabeza”.

También puede el *θυμός* estar inquieto, como el de los perros de los que habla Príamo en *Il.* XXII 70, donde dice que éstos, una vez que le beban la sangre,

. . . ἀλύσσοντες περὶ θυμῷ
 κείσονται ἐν προθύροισι
 . . . *estando inquietos en el θυμός,*
se tenderán en el vestíbulo del palacio.

El *θυμός* también puede sacar provecho, especialmente del hecho de evitar la lucha, tal como dice Néstor del héroe que gane el sorteo para enfrentarse a Héctor y decida salir huyendo (*Il.* VII 173 καὶ δ' αὐτὸς ὅν θυμόν ὀνήσεται “y también éste sacará provecho a su *θυμός* “ si huye del combate). Se produce una dualidad en la personalidad, pues se atribuye

al θυμός un beneficio que en realidad concierne al individuo. Quizá la explicación estribe en el hecho de que el θυμός, al ser sede del placer y la alegría, se beneficie de la alegría que le produzca el hecho de poder evitar la refriega y los dolores que ésta trae consigo. O quizá el beneficio estribe en el hecho de evitar que el θυμός, como “fuerza vital”, corra el riesgo del combate.

Por último, el θυμός es también la instancia en la que se hace residir un sentimiento de orgullo y afirmación de sí mismo que es expresado por el verbo ἀπειλέω. Este verbo, que, dependiendo de los contextos en que aparece, es traducido por “amenazar”, “jactarse” y “prometer sacrificios”¹¹⁷, para Homero posee un sentido único, sentido que depende de la concepción psicológica del hombre homérico y de los condicionantes sociales en los que su vida se desarrolla¹¹⁸. Así pues, si intentamos entender lo común a los contextos en los que este verbo es usado y abandonamos los prejuicios mentales que sólo nos hacen ver las diferencias, podemos deducir que el héroe que ἀπείλει, lo que hace es hacerse valer socialmente, reivindicar con fuerza su posición ante los demás, lo que le permite “jactarse” ante otros, “amenazarlos”, pues la propia afirmación de sí mismo, en una sociedad donde la reputación es la medida del valor social, supone automáticamente una amenaza para otro, y, asimismo, “prometer” sacrificios a un dios determinado, pues con ello se reivindica la propia importancia como digno de la atención del dios. Por tanto, toda esta rica significación se hace propia del θυμός en *Il.* XV 212 donde Poseidón, aunque obedece la orden de Zeus, le ἀπειλήσει “en el θυμός” (ἀπειλήσω τό γε θυμῷ) con la ira irreconciliable si éste escatima la victoria final a los aqueos.

¹¹⁷ Los contextos son, respectivamente, *Il.* XXI 452, XXI 161 y XXIII 863.

¹¹⁸ Para más precisiones, cf. Adkins, *op. cit.*, pp. 37ss.

2.2.6. *θυμός como sentimiento, pensamiento o propósito*

En todos los casos anteriores, el *θυμός* aparecía como una instancia anímica a la que se atribuían multitud de sentimientos y afectos; sin embargo, existen varios pasajes donde el *θυμός* no es la sede o el agente de tales pasiones, sino el producto mismo de la acción de sentir, es decir, un sentimiento. Y es más, no sólo es un sentimiento, sino que también puede considerarse como un pensamiento o propósito determinado, es decir, como producto de la acción de reflexionar o de expresar la propia voluntad, funciones que hemos visto desempeñar al *θυμός* con anterioridad. Qué clase de sentimiento o pensamiento sea aludido aquí al decir “*θυμός*“, sólo puede deducirse del contexto en que aparece, aunque lo que sí queda claro es que se caracteriza por ser compartido por una colectividad, pues se usa *θυμός* en este sentido en las variadas formas que tiene Homero de decir que se comparte un único sentimiento, propósito o pensamiento. Así, tenemos *πάντες ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες* “tenían todos un único *θυμός* en las mentes” (Il. XIII 487, cf. XV 710, XVI 219, XVII 267)¹¹⁹, *ἴσον θυμὸν ἔχοντε* “tenían igual *θυμός* “ (Il. XIII 704, XVII 720), *κραδίην καὶ θυμὸν ἔχοντες* “tenían un mismo corazón y *θυμός* “ (Il. XVI 266) u *ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν* “tienen el *θυμός* concorde” (Il. XXII 263); mientras que, cuando se quiere decir lo contrario, se usa *δίχα θυμὸν ἔχοντες* “tenían el *θυμός* dividido” (Il. XX 32).

Asimismo, cabe indicar también un último pasaje en el que *θυμός* ha pasado de designar un ámbito de acción de la variada actividad mental del

¹¹⁹ Sobre esta expresión puede consultarse el artículo de E. Walter-Karydi, “*ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες*”, *Gymnasium*, 81 (1974) pp. 177-181.

hombre, a denotar el producto de dicha actividad. Nos referimos a *Il.* IV 309, donde se dice que los hombres de antaño

τοῦδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες

tenían el propósito y el θυμός en el pecho

de abalanzarse con la pica cuando se encontraban. Que *θυμός* y *νόος* aparezcan aquí yuxtapuestos nos mueve a considerar el *θυμός* aquí como el producto de una actividad mental cargada de reflejos emocionales que expresa un deseo, mientras *νόος* hay que interpretarlo como el resultado de una comprensión inmediata de una situación dada a los sentidos que supone, asimismo, una intención de actuar.

2.2.7. *θυμός como objeto de la intervención divina*

En este párrafo pretendemos analizar la forma en la que al *θυμός* se le hace objeto de la intervención divina y las consecuencias que de este hecho se derivan para su consideración¹²⁰.

De los pasajes en los que un dios interviene directamente influyendo de alguna manera en el *θυμός*, podemos distinguir dos grupos principales: uno primero donde el *θυμός* aparece como una instancia interna del hombre al que un dios determinado condiciona para que impulse a aquél a actuar de una determinada manera; y otro donde el *θυμός* es la función del órgano anímico que determina el estado de ánimo y la actitud del sujeto y que el dios utiliza para infundirlo en el interior del hombre. Así, en el primer caso

¹²⁰ Sobre las distintas modalidades de intervención de los dioses en Homero, se puede consultar, por ejemplo, el libro de Charles Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Paris, C. Klincksieck, 1963, cap. 5, pp. 174ss.

el *θυμός* es el resorte de la actividad del héroe en el que el dios interviene para condicionar su conducta, y en el segundo caso es la capacidad de hacer una determinada cosa o de poseer determinadas cualidades que el dios transmite al héroe para el mismo fin.

Del primer grupo tenemos algunos pasajes como *Il.* XVI 691, donde Zeus

. . . *θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν*
 . . . *impulsó el θυμός en el pecho*

de Patroclo para que éste luchara, aunque no se dice cómo lo hace, pero cabe suponer que el poeta use esta fórmula simplemente para expresar el cumplimiento del designio de Zeus (y el destino de aquél a la luz de la tradición); *Il.* XVII 451, donde Zeus dice, refiriéndose a los caballos de Aquiles:

σφῶϊν δ' ἐν γούνεσσι βαλῶ μένος ἥδ' ἐνὶ θυμῷ
os infundiré a los dos furor en las rodillas y en el θυμός

para que lleven a Automedonte a salvo a las naves. El verbo *βάλλω* significa literalmente “disparar, lanzar” y, en todo caso, nos hace suponer que Zeus transmite el *μένος* desde el exterior hacia el interior vigorizando con ello las rodillas y, con respecto al *θυμός*, haciéndolo destinatario de la fuerza, la furia y el ansia de actividad, que es lo que constituye propiamente el *μένος*. Más claramente podemos ver esto mismo en *Il.* III 139, XIII 82 y XVI 529 donde un dios *ἐμβάλε θυμῷ* “infundió en el *θυμός*” el deseo del marido, el gusto por combatir y el *μένος* respectivamente. El preverbio

ἐν- (μ ante labial) nos confirma la idea de una “infusión” divina desde el exterior dentro de un θυμός que sirve de asiento de tales afectos que, a su vez, implican una incitación a la acción. Por último, otro pasaje donde el θυμός cumple el mismo papel de sede de la fuerza de ánimo, otorgada por un dios, que hace que alguien se crea capaz de hacer algo, y que es tan importante para el guerrero homérico, es *Il.* XX 121, donde Hera pide a Atenea y Poseidón que le ayuden a asistir a Aquiles y a otorgarle (δοίη) κράτος μέγα “gran fortaleza” para que

. . . μηδέ τι θυμῷ
 δευέσθω
 . . . en su θυμός
 no carezca de ella.¹²¹

Asimismo, tenemos dos pasajes más donde esta vez sí se hace referencia explícita a una de las formas que tienen los dioses de influir en el hombre: el uso de la palabra. Ésta también la usan los héroes con el mismo fin y con resultados igualmente eficaces; de hecho, se usa un mismo verso formular para indicar cómo influye una arenga en el θυμός de los oyentes: “Ὡς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου” “así hablando excitó la furia y el θυμός de cada uno”. Por el significado del verbo ὀτρύνω, la palabra estimula el θυμός, como resorte de la capacidad de lucha del

¹²¹ En la palabra κράτος también subyace una idea de “superioridad” para el que la posee, mientras en el verbo δεύω otra de “inferioridad, de estar en inferiores condiciones”. Esto se aprecia claramente, por ejemplo, en *Il.* XIII 485, donde Idomeneo, al querer significar que tiene el mismo espíritu que tenía cuando era joven para luchar, dice que, aunque le falte la juventud, con su θυμός (τῷδ’ ἐπὶ θυμῷ) ya se vería quién se llevaría el κράτος “el poder” que otorga la superioridad, o sea, la victoria. El θυμός aquí parece significar el arrojo o la decisión que sobrevive a la falta de κράτος, o poder de lucha, aparejado a la juventud, y que determina, en igualdad de condiciones, un mayor κράτος, lo que se relaciona con su consideración de fuerza impulsora de la acción.

individuo, y el μένος del oyente, como ansia, fuerza vital e ímpetu, impeliéndole así a la acción, como podemos ver en *Il.* V 470, donde Ares, por encargo de Apolo, usa este verso para incitar a los troyanos a la lucha. Este efecto del dios sobre el θυμός parece confirmarse un poco más adelante, en *Il.* V 510, donde se dice que Ares ha cumplido el encargo de Apolo de

Τρωσὶν θυμὸν ἐγείραι
despertar el θυμός a los troyanos,

una vez que éstos se lanzan a la lucha. El verbo ἐγείρω, en su significado de “despertar”, incide en el hecho de que el dios ha incitado el θυμός de los troyanos, conllevando, con ello, su recuperación en la lucha.

Sin embargo, si nos preguntamos en qué consiste la “infusión” por parte de un dios de κράτος o μένος en el θυμός de un héroe, quizá tengamos una pista recordando lo dicho arriba¹²² basándonos en la interpretación de Onians, que relacionaba dicha infusión con la respiración y, concretamente, con la *in-spiración*, pues, una vez que el hombre homérico, sintiéndose en un estado anormal de excitación, siente la respiración alterada, lo interpreta como la transmisión, por parte de un dios y a través del aliento, de una fuerza y un ímpetu especial (μένος) que invade su θυμός (el aliento interno o el órgano que recibe ese aliento repartido por todo el pecho) o sus φρένες (los pulmones o la parte interna por cuyos conductos corre el aliento)¹²³. De hecho, ya hemos visto cómo se dice en varios pasajes (*Il.* II

¹²² Cf. *supra*, pp. 25-6.

¹²³ Cf. entre los ya vistos, *Il.* X 482ss., donde Atenea “inspira” (ἐμπνευω) μένος en Diomedes, o *Il.* XXI 145, donde el río Janto hace lo propio “en las φρένες” de Asteropeo.

536, III 8, XXIV 364, etc.) que el μένος se *respira*. De todas formas, esto no deja de ser una pista, posiblemente válida en otros pasajes, pero que aquí sólo se puede tomar con reservas, pues los verbos utilizados por Homero no nos permiten una mayor deducción al respecto¹²⁴.

La acción divina afecta asimismo al θυμός en su papel de instancia que determina el propósito del héroe (y, por ende, su acción), haciéndole que cambie su objetivo primero. Tal ocurre en *Il.* V 676, donde Atenea, para desviar la atención de Odiseo hacia Sarpedón

. τράπε θυμόν
. hizo volver su θυμός

hacia la multitud de los licios. La naturaleza concreta de la acción divina sobre el θυμός no está clara; sin embargo, sí podemos ver que implica un movimiento y un cambio, provocado desde la distancia, aunque no sabemos cómo.

Otra forma de injerencia de los dioses en la actividad humana se produce cuando “hechizan” (θέλγω) el θυμός de uno de los bandos, con lo que, actuando donde residen el coraje y el valor y, también, inmovilizando la fuente de la voluntad del hombre, hacen que éstos tengan que retroceder vencidos: *Il.* XV 321 donde Apolo, una vez que agitó la égida y profirió un gran grito

. θυμόν
ἐν στήθεσσιν ἔθελξε

¹²⁴ Lo que nos separa, por ejemplo, de Dodds (*op. cit.*, p. 22), quien engloba todos los modos de transmisión del μένος en el hombre en tres únicas categorías: por la palabra, por inspiración y por contacto. Los dos primeros ya los hemos visto, mientras el tercero es muy raro (cf. *Il.* XIII 60ss.).

. . . *el θυμός*
hechizó en el pecho

a los aqueos, olvidándose éstos del coraje (*ἀλκή*) para salir huyendo; e *Il.* XV 594, donde Zeus despertaba más furia (*μένος*) en los troyanos mientras a los aqueos

. . . *θέλγε δὲ θυμόν*
 . . . *hechizaba el θυμός.*

En el primer pasaje se vé claro cómo se produce el hechizo o, si se quiere, para evitar otro tipo de connotaciones, el brusco cambio psíquico que el dios pretende, mientras que en el segundo no se nos dice nada del modo de actuación del dios. Podemos hacernos una idea de en qué consiste el “hechizo” en cuanto vemos su contraposición a la posesión de *μένος* y de *ἀλκή*, es decir, es lo contrario de tener ímpetu combativo.

En el segundo grupo de pasajes cambia la decoración, ya no es el *μένος* o el *κράτος* lo que infunde el dios en el *θυμός*, instancia anímica que siente el hombre homérico como una parte de su yo emotivo al que se hace destinatario de unas capacidades que, por notarlas de carácter extraordinario, son atribuidas a un dios¹²⁵, sino que es el *θυμός* mismo la personificación de esas capacidades y lo que es infundido en el interior del hombre, en un tránsito semántico ya conocido.

Así por ejemplo, vemos que en *Il.* XVI 656, un *θυμός* de ciertas características es infundido por Zeus para llevar a cabo su decisión de que

¹²⁵ El carácter supranormal del estado anímico del hombre que recibe el *μένος* es analizado con más detalle por Dodds (*ibid.*).

Patroclo rechaza a Héctor y a los troyanos hacia la ciudad. Así, se dice que Zeus

. . . ἀνάλκιδα θυμόν ἐνήκεν

. . . infundió un θυμός débil

a Héctor y éste se dió a la fuga. Por tanto, vemos ya que lo que infunde Zeus en Héctor no es la debilidad en su θυμός, sino el propio θυμός débil, de tal modo que este θυμός, que no pierde nunca su carácter de resorte del movimiento del hombre, y que por eso es precisamente influido por el dios, produce instantáneamente la huida al héroe. La “infusión” de Zeus sigue los mismos parámetros que en los pasajes anteriores, pues el verbo ἐνίημι conlleva la misma idea de introducir en el interior algo que los verbos βαλλω y, en especial, ἐμβαλλω con el que comparte el preverbo ἐν- que da al verbo un sentido locativo interno.

Por último, tenemos otros dos pasajes donde se ahonda en la misma consideración de θυμός, de la que lo único que nos queda por decir es que el θυμός aparece con unas características especiales, tanto en un sentido positivo como negativo, que hacen que éstas sean atribuidas a la intervención de los dioses, describiendo una actitud de especial anormalidad en el que las posee. Así, en *Il.* IX 637 Áyax le sigue diciendo a Aquiles que ἄληκτόν τε κακόν τε / θυμόν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν “incesante y maligno / le han puesto los dioses el θυμός en el pecho” a causa de una muchacha cuando ahora le ofrecen los aqueos siete excelentes, dando a entender la postura irracional de Aquiles de preferir una a siete; y en *Il.* XXIV 49 Apolo pone asimismo de relieve la irracionalidad de la postura de Aquiles diciendo que muchos han perdido seres queridos pero

que, una vez los han llorado, remiten la pena, pues *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν* “las Moiras han puesto a los hombres un θυμός apto para soportar”, mientras él sigue terco en su actitud.

3. θυμός en composición

Si consideramos el θυμός en composición nos encontramos con los siguientes ejemplos en la *Ilíada*:¹²⁶

Primero tenemos el compuesto *μεγά-θυμος*, que se suele traducir por “magnánimo” y que simplemente añade a θυμός la noción de grande o alto. Aparece siempre como epíteto y no añade al nombre al que acompaña un significado especial, pues se dice *μεγάθυμος* prácticamente de cualquiera: aqueos, troyanos, cualquier pueblo como generalidad, los ancianos del ejército, y héroes en particular, tanto principales como secundarios¹²⁷. Sin embargo, hay colectivos con los que no aparece este calificativo, como los adivinos, las mujeres, los hombres indignos como Tersites, los dioses y los animales que, teniendo θυμός, podrían en principio haber sido llamados *μεγάθυμοι*. Este compuesto de θυμός es, con mucho, el más numeroso de todos en la *Ilíada*, pues aparece hasta 58 veces en todo el poema, siendo el canto V el más frecuentado (8 apariciones) y el menos el XXII, que es el único en el que no aparece ni una sola vez.

El segundo compuesto que aparece en la *Ilíada* es *προ-θυμία*, que, aunque no es directamente compuesto de θυμός, sí es el nombre

¹²⁶ Sobre los compuestos de θυμός, se puede consultar con provecho el artículo de Shirley M. Darcus, “-phron Epithets of thumos”, *Glotta*, 55 (1977) pp. 178-182.

¹²⁷ Quizá tengamos una excepción en *Il. II* 196, donde el adjetivo *μέγας* sí determina sustancialmente el significado del θυμός, que parece identificarse con el agente del poder y de la capacidad de sanción propia de Agamenón como caudillo supremo de los aqueos: *θυμός δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων* “grande es el θυμός de los reyes de cuna divina” en tanto que sujeto de *τιμή* “honra que se debe” y *φιλία* “afecto” del propio Zeus.

equivalente del adjetivo *πρό-θυμος* que, aunque no aparece en el poema sí hay que suponer que Homero lo conocía. Así pues, el significado de *προθυμία* sí es pertinente, frente a *μεγάθυμος*, al sentido del verso en que aparece, soliendo traducir por “buena disposición”. La preposición *προ* significa propiamente “delante, frente” y aquí añade a *θυμῖη* el sentido de “preferencia, predisposición”, por lo que podemos decir que *προθυμῖη* es la “predisposición anímica” del héroe hacia algo que desea con ardor. Como señala Liddell-Scott¹²⁸, *προθυμῖη* equivale a *πρόθυμος ὢν* “estar predispuesto, deseoso”, y ya hemos visto que el *θυμός* es también la sede de los deseos y las inclinaciones. El pasaje en que aparece (*Il.* II 588) confirma nuestra interpretación:

*ἐν δ' αὐτὸς κίεν ἦσι προθυμῖησι πεποιθὼς
 ὀτρύνων πόλεμον δέ· μάλιστα δὲ ἔετο θυμῷ
 τίσασθαι Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε
 él mismo (Menelao) iba con ellos, fiado en su predisposición,
 instándolos al combate; pues era impulsado sobremanera por su θυμός
 a cobrarse venganza de las angustias y de los llantos por Helena.*

Otro compuesto es *ὑπέρ-θυμος*, adjetivo cuya traducción (“altivo, soberbio”), intenta resumir en una palabra las connotaciones que la preposición *ὑπέρ* añade a *θυμός*. Dicha preposición tiene aquí un significado de “exceso”, con lo que podríamos decir que *ὑπέρθυμος* añade al nombre al que acompaña la idea de que posee un *θυμός* exhuberante o especialmente fuerte y activo. Como *μεγάθυμος*, aparece sólo como

¹²⁸ *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1961, s.v.

epíteto de héroes, especialmente Aquiles y Diomedes, y, significativamente, sólo de los troyanos o sus aliados como pueblo, hasta un total de 21 apariciones.

El siguiente compuesto de *θυμός* que aparece en la *Iliada*, aunque esta vez por sufijación, es *θυμ-αλγής*, cuyo segundo elemento *ἄλγος*, alude a la sensación de dolor que experimenta al cuerpo, aunque, por extensión, viene a significar también “dolor anímico, aflicción, pena”, que es el significado que da a *θυμός*. Así pues, *θυμαλγής* alude a lo que “aflige al *θυμός*”, a lo que es para él doloroso o penoso, y nada mejor para estos menesteres que *χόλον*, la cólera y *λώβην*, el ultraje, que son los nombres a los que *θυμαλγής* califica: *Il.* IV 513, IX 260, IX 565 donde tenemos *χόλον θυμαλγέα* ; e *Il.* IX 387 donde aparece *θυμαλγέα λώβην*. Es de señalar también que sólo aparece aludiendo a la cólera de Aquiles y al ultraje de que Agamenón le hizo objeto.

Otro compuesto es *καρτερό-θυμος*, que, como el anterior, es de baja ocurrencia (3 ocasiones) y cuyo primer componente, *καρτερός*, aúna en su significado lo que nosotros aludimos como “fuerte, firme, sólido o robusto”, es decir, la fortaleza que deviene de la robustez y la solidez física, y que, aplicado al *θυμός* como órgano anímico, alude a su firmeza, constancia y capacidad de soportar las adversidades. De todas formas, en el poema sólo aparece como epíteto refiriéndose a Diomedes, Aquiles e Hirtio Girtíada, un guerrero troyano muerto por Áyax Telamonio.

El siguiente compuesto es *θυμο-λέων* cuyo significado esta vez ofrece menos problemas, pues el segundo término de composición no ofrece dudas, *λέων* “león”, con lo que *θυμολέων* puede traducirse simplemente por “de *θυμός* leonino”. Sólo aparece dos veces en todo el poema (*Il.* V 639 y VII

228), una vez refiriéndose a Heracles, y otra a Aquiles. Qué pueda querer decir el poeta con *θυμολέων*, lo podemos deducir viendo el papel que tiene el león en el poema: un animal poderoso, fuerte, homicida, valiente y audaz, sujeto de muchos símiles en los que se describe la fiereza de un guerrero o la furia de troyanos o aqueos.

Otro compuesto, que sólo tiene una aparición en la *Iliada* (*Il.* VI 169), es *θυμο-φθόρος*, cuyo segundo componente, *φθόρος*, significa “destrucción, corrupción”, aludiendo a lo que se destruye echándose a perder. Así pues, *θυμοφθόρος* se aplica a lo que destruye o arruina el *θυμός*, lo que implica, tal como ya hemos visto, que destruye el aliento vital y, por tanto, que mata. El contexto en que aparece en el poema encaja con nuestra interpretación, pues *θυμοφθόρος* alude a los *σήματα* “signos” que Preto da grabados en una tablilla a Belerofonte para que se los entregue al rey de Licia y éste, al leerlos, lo mate.

Otro de significado parecido es *θυμο-βόρος*, que, ateniéndonos al significado de la raíz del sufijo, podríamos traducir como “devora-*θυμός*“, pues se refiere a lo que se come con avidez o se devora, como el latín *voro*. Por tanto, *θυμοβόρος* tiene que calificar a lo que afecta al *θυμός* de tal forma que lo consume y le hace perder su fuerza vital, y en el poema no es otra cosa que la *ἔρις* “disputa”, con la que siempre aparece (las 5 ocurrencias) y a la que califica a modo de epíteto.

De índole contraria es *θυμ-αρής*, pues la raíz del segundo componente significa propiamente “ajustarse, acomodarse”¹²⁹, con lo que *θυμαρής* sólo puede referirse a lo que se ajusta al *θυμός*, y esto en Homero equivale a lo que le agrada, tal como vemos por el contexto en que aparece (*Il.* IX 336)

¹²⁹ Ver *supra*, p. 135, n. 115.

donde Aquiles alude a la *ἄλοχον θυμαρέα*, la compañera de lecho que agrada el *θυμός* de Agamenón.

Κατα-θύμιος, por otra parte, alude a lo que está presente en el *θυμός*, tomado éste como órgano mental que presiente la desgracia, y especialmente la muerte, tal como se refleja en las dos ocurrencias de *καταθύμιος* (*Il.* X 383 y XVII 201). Aquí el prefijo *κατά* añade un sentido de asentamiento, acorde a la concepción del *θυμός* como sede de afectos, pensamientos o emociones.

Otro compuesto que alude de alguna forma a la destrucción del *θυμός* es *θυμο-ραϊστής*, pues la raíz del sufijo está relacionada con el acto de romper y destruir, y una palabra de la misma familia es *ραϊστήρ* que significa algo tan contundente como un martillo. *θυμο-ραϊστής* aparece como epíteto de dos palabras que, verdaderamente, tienen mucho que ver con el aniquilamiento del *θυμός* como potencia vital: la muerte (*θάνατος*), y los enemigos (*δῆιος*)¹³⁰.

Otro compuesto es *ἄπο-θύμιος*, adjetivo cuyo prefijo *ἄπο-* da una idea de alejamiento que, referida al *θυμός*, alude a lo que no es acorde a él, le es desagradable o contrario, lo que, teniendo en cuenta que el *θυμός* es también el órgano de la inclinación afectuosa, equivale a decir que desagrada al individuo, es decir, que pierde su favor. En el único pasaje en el que aparece (*Il.* XIV 261) *ἄποθύμιος* está substantivado, refiriéndose a las cosas desagradables al *θυμός* de la diosa Noche que Zeus no se atreve a hacer por respeto a ella.

¹³⁰ Aunque esta palabra aparece como sustantivo con este significado, es un adjetivo que significa “devorador, destructor, aniquilador”, lo que justifica de sobra que se le califique como *θυμοραϊστής*.

El último compuesto de θυμός que aparece en el poema es γλυκύ-θυμος, cuyo prefijo se forma del adjetivo γλυκύς “dulce” y que, aplicado al θυμός como órgano anímico, se refiere a su blandura o afabilidad. Así, su significado está claro en su única aparición (*Il.* XX 467) donde se aplica a Aquiles, junto a otro adjetivo de similar sentido (ἀγανόφρων, “de mente amable”) pero en sentido negativo, aludiendo a su falta de afabilidad y a su talante implacable.

4. Conclusión

Es hora ya de hacer un balance de nuestro análisis y de sacar conclusiones sobre el carácter de esta instancia anímica clave de la psicología del héroe homérico. No obstante, creemos que puede ser útil hacer referencia primero a los más recientes estudios monográficos dedicados al término, con el fin de dejar establecido, aunque sea de forma muy somera, el estado de la cuestión.

Empezando por el artículo de Garzón¹³¹, podemos decir que este autor considera a θυμός, en general, como el órgano más importante de las impresiones afectivas. Sin embargo, el término también se desdobla en varios sentidos específicos, que para Garzón son los siguientes: primero, el de vida o aliento vital que se pierde con la muerte; segundo, el de energía o fuerza física; tercero, el de “alma” como sede total de sentimientos; cuarto, el de “corazón” como concepto que representa a toda la persona; y, quinto, el de un aspecto concreto de la vida psíquica, como el valor, el temor, la vergüenza, el furor, la sede del saber, el deseo o ansiedad, la inteligencia, la voluntad y la duda.

¹³¹ Julián Garzón, “Sentido de ‘thymós’ en la *Iliada*”, *Helmantica*, 27, nº 82 (1976) pp. 121-126.

Para Lynch y Miles¹³², que ven el término como un ejemplo del modo dinámico de construcción semántica de las palabras en el seno de una cultura, *θυμός* es ya en Homero un concepto complejo de amplio alcance semántico. Desde una idea antigua de aliento o fuerza vital con la que se sintetizaba un sentido elemental de movimiento vital, se pasa, en un contexto previo a cualquier clase de diferenciación de las funciones físicas y psíquicas del hombre, a designar una energía de carácter general que se aplica a todos los fenómenos en los que se revela la vitalidad del hombre. Por eso, y en tanto que fuerza vital, está implicada tanto en el funcionamiento fisiológico del organismo como en los procesos psicológicos de todo tipo, tanto emocionales como intelectuales.

Por su parte, Sullivan¹³³, que basa su análisis en un estudio gramatical de las ocurrencias de *θυμός* en Homero, llega a las siguientes conclusiones sobre el carácter de esta entidad psíquica: primero, actúa como un agente activo en el interior de la persona; segundo, aparece también como objeto de la acción de fuerzas externas, sean éstas otras personas o dioses: si dicha acción provoca su partida, el individuo muere; tercero, cumple una doble función de objeto de control de la propia persona y de órgano que influye en la conducta de ésta; cuarto, es sede de diferentes fenómenos psicológicos; quinto, sirve también como instrumento de los procesos psíquicos del individuo, y está implicado en ellos; y, sexto, es asimismo una entidad calificada por rasgos caracterizadores de la persona.

Tres años más tarde, Cheyns, en su excelente estudio monográfico del término¹³⁴, ofrece una matizada visión de *θυμός*, que se puede resumir en

¹³² John P. Lynch & Gary B. Miles, "In search of *thymós*: toward an understanding of a greek psychological term", *Prudentia*, 12 (1980) pp. 3-9.

¹³³ Shirley Darcus Sullivan, "How a person relates to *θυμός* in Homer", *Indogermanische Forschungen*, 85 (1980) pp. 138-150.

¹³⁴ André Cheyns, "Le *θυμός* et la conception de l'homme dans l'épopée homérique", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 61, 2 (1983) pp. 20-86.

lo siguiente: en un principio, era la fuerza vital considerada en el conjunto de sus manifestaciones, incluidas las más elementales; pero esta noción sufrió una primera evolución al implicarse en las actividades psíquicas de la persona que experimenta los efectos producidos por los fenómenos exteriores y trata de responder a ellos de forma apropiada buscando la iniciativa de la acción para progresar socialmente. De este modo, el *θυμός* pasa a ser propio sobre todo de los individuos conscientes de su valor, estando relacionado con el acometimiento de peligros, con la resistencia a las fuerzas que tratan de subyugarle y con el emprendimiento de acciones que tratan de afirmar la posición social. Sin embargo, la experiencia muestra que el *θυμός* por sí solo no es suficiente para obtener un resultado positivo, sino que necesita además de otros poderes, como el vigor físico (*μένος*), la razón, la inteligencia, los sentimientos como la amistad y el sentido del honor y, en fin, la ayuda de los dioses, sin la cual ninguna empresa humana puede pretender tener éxito. Es por ello, que la tradición épica ve el *θυμός* como una fuerza fundamental para las acciones heroicas, pero también es consciente de que esta potencia no es suficiente para realizar todas sus aspiraciones. De este modo, *θυμός* no se define sólo por sus funciones en el interior de la persona, sino también y, sobre todo, por las relaciones entre el individuo y el mundo exterior que, en este caso, viene representado por una sociedad caracterizada por la necesidad de distinción pública.

Finalmente, quisiéramos hacer alusión a la monografía más reciente que existe sobre *θυμός*, el libro de Caroline P. Caswell¹³⁵, y a sus conclusiones sobre la naturaleza del término. Según esta autora, *θυμός* es la base de la consciencia y de todas las experiencias internas que poseen características relacionadas estrechamente con la naturaleza de los vientos. Se trata, por

¹³⁵ Caroline P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, 1ª ed., Leiden, E. J. Brill, 1990.

tanto, de la contrapartida humana, en forma de aliento, del aire externo que, cuando entra en el cuerpo, lo reanima y permite su funcionamiento. Así pues, su fuerza determina la condición física del cuerpo y, por tanto, ayuda a delimitar el modo en el que el individuo actúa emocional e intelectualmente. Ello explica, finalmente, que *θυμός* no aparezca sólo en contextos físicos de muerte o desvanecimientos, sino en todos los ámbitos de la vida psíquica: el de la cognición, la emoción, la deliberación y la motivación.

Una vez vistas las conclusiones a las que ha llegado la moderna filología, es hora ya de ofrecer nuestro punto de vista sobre *θυμός*.

Tal como nos muestra la etimología y nos confirman los contextos de muertes y desvanecimientos, la base conceptual de *θυμός* nos lo muestra en el poema como una entidad física que regula la vida del individuo. Dicha entidad, descendiendo a un plano más concreto, se puede entender desde dos puntos de vista complementarios e íntimamente relacionados: primero, como aliento vital, es decir, el aire interno que recorre las entrañas del individuo y que llega a identificarse, por un lado, con aquello que, tras un episodio de desvanecimiento, se recobra junto con la reanudación de las funciones respiratorias, y, por otro, con el agente al que se atribuye el ansia de actividad cuando la respiración es especialmente agitada. Asimismo, constituye el último aliento que, en la muerte, sale del cuerpo para desaparecer por completo. En segundo lugar, *θυμός* puede considerarse como una fuerza vital, esto es, la energía fundamental para la vida que mantiene la consistencia de músculos y miembros, mueve al hombre a la acción, aumenta en poder con la comida y en estados de excitación y furia, se debilita en estados de desmayo y, finalmente, se consume con la muerte. Pero esta doble consideración de *θυμός* no es suficiente por sí sola: hemos visto que es necesario suponer también que designa a un órgano próximo a

lo que podemos entender por “corazón”, en cuanto que aparece con verbos cuyo significado hace más verosímil esta hipótesis¹³⁶, y en cuanto que cumple idénticas funciones que otros términos que sí designan explícitamente el corazón, como *κραδίη* o *ἥτορ*.

Una vez establecida la base física presente en la concepción de *θυμός*, cabe aludir a las conclusiones a las que hemos llegado tras el análisis del modo en el que se revela su implicación en la vida psíquica de la persona.

Según dicho análisis, *θυμός* es sentido por el hombre homérico como un resorte interno que le mueve a la acción, una instancia que aquél siente como una parte actuante dentro de los diferentes órganos que forman ese todo que nosotros llamamos su “cuerpo”; parte de la que el individuo toma consciencia en la inmediatez de la pasión, y a la que atribuye, con un sentido consciente de ajenidad, una cierta responsabilidad en un proceso de toma de decisiones vitales que, por lo tanto, resultan claramente teñidas de emotividad. Este carácter de fuerza anímica que impele a la acción está, asimismo, en la base de su concepción como instancia volitiva con la que el individuo identifica en ocasiones la expresión de su propia voluntad. Esto hace que pueda ser objeto de persuasión por parte de otro, e incluso, del propio individuo, que entiende el *θυμός* como algo más ajeno que nosotros nuestra voluntad, y para quien puede tener incluso autonomía de decisión y concebir deseos que no se corresponden con los del propio “yo”. Esto, a su vez, tiene como consecuencia que el individuo, entendido de forma más dinámica y menos orgánica, sea libre de hacer o no lo que su *θυμός* le mande, es decir, de ceder a su *θυμός* o, por el contrario, de resistirse a él, caso en el que tendría que someterlo y dominarlo, es decir, disminuir su

¹³⁶ *ἀμύσσω* “desgarrar (en el sentido de arañar con punta afilada)” (*Il.* I 243), *δαίζω* “desgarrar (en el sentido de dividir en partes)” (*Il.* IX 8 y XV 629), y *πάσσω* “palpar” (*Il.* VII 216).

potencia como fuerza que puede incluso hacer que el individuo haga cosas de las que luego se arrepienta. De ahí se deriva la tendencia a considerar el *θυμός* como una fuerza interna, de cierta autonomía, sujeta en muchos casos a impulsos de carácter marcadamente emocional, que activa los resortes del individuo y que éste identifica como la parte volitiva de su yo; parte que se activa con las emociones, los deseos o los apetitos, y se debilita con la regresión de éstos.

Asimismo, *θυμός* aparece como el ámbito en el que se proyecta una buena parte de la vida intelectual. Primero, en cuanto sede de la ponderación de alternativas de actuación ante una situación determinada con vistas a solucionar un problema práctico; después, cumpliendo una triple función en el proceso por el que el hombre homérico toma decisiones: primero, como uno de los ámbitos (junto con la *φρήν*) donde se desarrolla la reflexión proyectiva con vistas a una decisión; segundo, como lugar donde sale a la luz una decisión que es expresión de la propia voluntad (*βουλή*) tras una deliberación originada por la duda acerca de cómo ejecutar un plan determinado, y como instancia del juicio favorable que le merece al individuo esa decisión; y, en tercer lugar, como asiento de un pensamiento que se encuentra cargado de tintes emocionales y que, además, supone en el individuo la intención de llevar dicho pensamiento a la práctica.

En este contexto, *θυμός* cumple también el papel de interlocutor del propio yo. En este sentido, el hombre homérico “conversa” con él dirigiéndole mentalmente la palabra, lo que muestra la autonomía de una conciencia que es capaz de jugar el papel de interlocutor en un diálogo con otra instancia que resulta ser, sin embargo, ella misma. El hecho de “hablar con el *θυμός*” significa en realidad un “dialogar”, un dialogar con un interlocutor silencioso que, pese a percibirse como una “parte” del sujeto,

vale tanto como el todo del mismo; éste aparece así a la postre como dialogando, a la manera de un ser unitario y autoconsciente, consigo mismo.

Asimismo, *θυμός* aparece, en correlación con el verbo *οἶδα*, como responsable del conocimiento que implica una cierta percepción visual y, por extensión, del que permite interpretar correctamente una situación concreta que tiene implicaciones en el futuro. Pero hemos visto que este uso de *θυμός* con relación al “saber” conoce aún otras formas. Nos referimos en especial a aquélla en la que alguien alude a la condición moral de otro utilizando el giro: “sé que su *θυμός* ‘sabe’ (en el sentido de “alberga”) buenos proyectos” (o lo contrario: “sabe ferocidades”). Con ello, lo que aquí aflora es una modalidad de juicio ético en la que alguien juzga, desde su conciencia, la conciencia de otro (o dicho de otra forma: desde su saber, el saber de otro), sólo que aquí el “saber” incluye no sólo la expresión del carácter, sino, sobre todo, tanto la conciencia de algo cuanto el sentimiento que supone esa conciencia y, por último, la tendencia a actuar implicada por ese “saber”. Los actos, en consecuencia, parecen juzgarse como “buenos” o “malos” en función del “saber” del *θυμός*. Y si alguien “sabe” de su deseo de hacer algo, más pronto o más tarde lo terminará por hacer.

La última característica del papel intelectual del *θυμός* es su evolución semántica que le hace pasar de constituir el ámbito en el que se desenvuelve la vida anímica del individuo, a designar esa misma actividad. Con ello, se emplea el mismo término para referirse tanto al “ámbito” en el que se desarrolla una función cuanto a la función misma que se desarrolla en ese ámbito.

Otro rasgo que contribuye a conformar la idea homérica de *θυμός* es el de ser objeto de atribución de las cualidades más características del individuo. Este hecho revela que *θυμός* designa la actitud de cada uno

respecto de las circunstancias vitales, es decir, el modo de afrontar las situaciones propio de cada persona. Así, el tipo de respuesta al entorno que se deriva del *θυμός* determina el juicio moral por parte de los demás y, por ende, configura el carácter que se atribuye a cada cual.

Pero lo que más condiciona la consideración de *θυμός* en el poema es el de ser el ámbito en el que el hombre homérico toma consciencia de toda su vida emocional. La razón de ello estriba seguramente en la propia estructura conceptual de éste, por cuanto, como vimos, no distingue necesariamente entre lo que podríamos llamar una “función psicológica” y la localización corporal de la sensación física que experimenta con dicha función; ello permite identificar en el *θυμός*, un órgano anímico al que se le reconoce una cierta potencialidad particular, las reacciones corporales sentidas en ciertos estados de agitación emocional e interiorizarlas como afectos y pasiones de carácter psíquico, como la aflicción, la cólera, el afecto, el miedo, la alegría, la furia, el deseo etc... Esta indiferenciación conceptual entre fenómeno físico y psíquico es lo que explica que algunos términos con referencia claramente somática, sirvan también para designar sentimientos, como *χόλος* “bilis” y “cólera”, *μένος* “fuerza, vigor” y “furia”, o *ἄλγος* “dolor físico” y “aflicción”. Asimismo, como en los casos en los que se hace responsable al *θυμός* de funciones intelectuales, éste puede pasar a veces a designar no tanto la “sede” de la función cuanto la función misma. En este caso, se trataría de los propios sentimientos y afectos de los que en otros pasajes se le hace sede; sentimientos que se caracterizan por estar compartidos por una colectividad.

Finalmente, en tanto que instancia sujeta a la acción de agentes externos, *θυμός* es objeto de intervención divina. Dicha intervención se traduce en dos aspectos distintos en la consideración de *θυμός* : primero, y en tanto

objetivo de la infusión por parte del dios de determinados afectos y fuerzas que impulsan al hombre a actuar de una determinada manera, especialmente en casos donde el hombre homérico se encuentra en estados especiales de excitación, el *θυμός* es la instancia anímica que sirve como sede de unas capacidades extraordinarias que influyen en la conducta; segundo, y en tanto infundido directamente por la divinidad, el *θυμός* pasa de ser tomado como la parte del yo emotivo al que se hace destinatario de unas capacidades que, por notarlas de carácter extraordinario, son atribuidas a un dios, a encarnar la personificación de esas capacidades en tanto que infundidas en el interior del hombre, con el tránsito semántico ya conocido. Así pues, el *θυμός* ya no es destinatario de ciertas cualidades, sino que se identifica con ellas, es decir, con lo que el dios transmite al hombre cuando éste siente que su conducta es especialmente anormal, tanto en sentido positivo como negativo.

Por último, vimos los compuestos formados con *θυμός*, los cuales, aunque no nos añaden información para la consideración de éste, sí nos confirman las cualidades y funciones que cumple en el poema.

Para finalizar, cabe preguntarse ¿tenemos algún concepto que aúne todos los rasgos propios de la idea homérica de *θυμός*? Evidentemente no. Quizá sólo podamos sintetizar el concepto general de lo que *θυμός* representa con dos términos: *ánima*, en cuanto guarda en sí la idea tanto de aliento como de vida; y *ánimo*, que probablemente sea el vocablo que resume mejor el sentido de potencia físico-psíquica implicada en todos los movimientos del espíritu, tanto en el ámbito emocional, como en el intelectual y volitivo.

TABLA I

θυμός		
1. θυμός como instancia de carácter preeminentemente físico y no implicada de forma directa en la vida psíquica		
1.1. θυμός como identificable con el “aliento vital / fuerza vital”		
Pasajes	Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
I 205, etc.: . . . θυμόν ὀλέσση	El aliento vital vinculado a la energía metabólica que determina las funciones vitales y cuya salida, pérdida o consunción es síntoma de muerte	Físico
VIII 358: . . . μένος θυμόν τ' ὀλέσειε		
XVI 540: . . . θυμόν ἀποφθινύθουσι		
XII 386, etc.: . . . λίπε δ' ὅστέα θυμός		
XIII 671: . . . ὦκα δὲ θυμός / ὥχετ' ἀπὸ μελέων (= XVI 606)		
XXIII 880: ὠκὺς δ' ἐκ μελέων θυμός πτάτο (= XVI 468)		
IV 524: . . . θυμόν ἀποπνείων (= XIII 654)		
III 294: θυμοῦ δευομένους· ἀπὸ γὰρ μένος εἶλετο χαλκός		
IV 531, etc.: . . . ἐκ δ' αἶνυτο θυμόν		
V 317, etc.: . . . ἐκ θυμόν ἐλοιτο [ἐλέσθαι, ἐληται],		
V 673, etc.: . . . ἀπὸ θυμόν ἐλοιτο [ἐλέσθαι, ἐλωμαι],		
XV 460, etc.: . . . ἐξείλετο θυμόν		
VI 17, etc.: . . . θυμόν ἀπηύρα		
XI 334: θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδών		
VII 131: θυμόν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω		
XIII 671-2: . . . ὦκα δὲ θυμός / ὥχετ' ἀπὸ μελέων		
XXII 68: . . . ρεθέων ἐκ θυμόν ἔλεται		
XX 403: . . . θυμόν αἴσθε		
XVI 468: . . . θυμόν αἴσθων		

XVI 469:	. . . ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός		
XXII 475:	. . . ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη	El aliento vital que se recobra junto con la reanudación de las funciones respiratorias	Físico
XV 240:	. . . ἔσαγείρετο θυμόν		
V 697-8:	. . . περὶ δὲ πνοιῇ Βορέαο / ζώγρει ἐπιπνέουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν		
XXI 386:	. . . δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμός ἄητο	El aliento cuya fluctuación se identifica con la función intelectual de mostrar preferencia	Físico, intelectual

1.2. θυμός como instancia física

Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
I 243:	. . . σὺ δ' ἐνδοθι θυμόν ἀμύξεις	Entidad física asimilable al órgano del corazón en cuanto sede de diversos síntomas corporales ante algunos estados emocionales	Físico, emocional
IX 8, etc.:	ἐδαίζετο θυμός ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν		
VII 216:	Ἑκτορί τ' ἀντὶ θυμός ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν		
XXIII 370:	. . . πάτασσε δὲ θυμός ἐκάστου		
VI 202:	θυμόν κατέδων		
II 142, etc.:	. . . θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε	El aliento interno cuya agitación en el pecho revela el padecimiento de diversos afectos, como la aflicción, el temor o la cólera	Físico, emocional
IX 612, etc.:	σύγχει θυμόν	El aliento cuyo derramamiento desordenado y su consiguiente perturbación provocan un estado de confusión mental	Físico, mental
XXIII 597:	. . . θυμός / ἰάνθη	El aliento interno cuyo calentamiento provoca un sentimiento de bienestar que afecta a la actitud del individuo	Físico, emocional y volitivo
XXIII 600, etc.:	. . . μετὰ φρεσὶ θυμός ἰάνθη		
XXIV 119, etc.:	. . . θυμόν ἰήνη		

2. θυμός como instancia directamente implicada en la vida psíquica

2.1. θυμός como fuerza que impulsa a la acción o que debe ser contenida

Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
I 173, etc.:	. . . θυμός ἐπέσονται		

II 276: . . . ἀνήσει θυμός ἀγήνωρ VI 256, etc.: . . . θυμός ἀνήκεν XXII 346: . . . μένος καὶ θυμός ἀνήη II 589, etc.: . . . ἔετο θυμῷ VIII 301, etc.: . . . βαλέειν δέ ἐ ἔετο θυμός IV 263, etc.: . . . θυμός ἀνάγοι [ἀναγεν] [ἀνώγει] [ἀνώγη] VI 439, etc.: . . . θυμός ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει XXIV 198: . . . μένος καὶ θυμός ἀνωγε V 470, etc.: Ὡς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμόν ἐκάστου X 220, etc.: . . . ὀτρύνει κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ XXIV 288: . . . θυμός / ὀτρύνει VII 68, etc.: ὄφρ' εἰπὼν τὰ με θυμός ἐνὶ στήθεσσι κελεύει XII 300, etc.: . . . κέλεται δέ ἐ θυμός XIII 784: νῦν δ' ἀρχ' ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει XVI 382: . . . ἐπὶ δ' Ἑκτορι κέκλετο θυμός XIII 73: . . . θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι / μάλλον ἐφορμάται πολεμίζειν ἡδὲ μάχεσθαι IX 462: . . . ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός I 192: . . . ἐρητύσειε θυμόν IX 255: . . . μεγαλήτορα θυμόν / ἴσχειν ἐν στήθεσσι	Una potencia anímica de cierta autonomía, asociada a estados de gran excitación emocional, que se identifica con la fuerza interna que impele al individuo a actuar	Físico, emocional, volitivo
IX 462: . . . ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός I 192: . . . ἐρητύσειε θυμόν IX 255: . . . μεγαλήτορα θυμόν / ἴσχειν ἐν στήθεσσι	Una fuerza interna sujeta a fuertes impulsos emocionales que debe ser contenida para evitar que mueva al individuo a cometer acciones equivocadas	Físico, emocional, volitivo
2.2. θυμός como instancia volitiva		
Pasajes	Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
VI 51, etc.: . . . θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθε [ἔπειθον] IX 386: . . . θυμόν ἐμόν πείσει Ἀγαμέμνων X 205: πεπίθοιθ' ἐῷ ἀντοῦ / θυμῷ τολμήεντι IX 109: . . . θυμῷ εἶξε XII 174, etc.: . . . θυμός ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι IX 177, etc.: . . . ἤθελε θυμός XVI 255, etc.: . . . ἤθελε θυμῷ	Instancia cuyo papel activo en el proceso de decisión hace que sea identificada con una voluntad cargada de tintes afectivos	Volitivo, emocional

XVII 488, etc.: . . . εἰ σύ γε θυμῷ / σῶ ἐθέλεις [ἐθέλοισ]		
IX 496: . . . δάμασον θυμόν μέγαν		
XIV 316: θυμόν ἐνὶ στήθεσσι . . . ἐδάμασσειν		
XVIII 113, etc.: θυμόν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες		
XVIII 282: . . . οὐ μιν θυμός ἐφορμηθῆναι ἔασει		
2.3. θυμός como ámbito de pensamientos y de reflexión		
Pasajes	Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
I 193, etc.: . . . ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν XIV 20: . . . ὄρμαινε δαΐζόμενος κατὰ θυμόν διχθᾶδι' XXI 137, etc.: ὄρμηνεν δ' ἀνὰ θυμόν [ὀρμαίνοντ']	Ámbito en el que se localiza la función mental de meditar o ponderar, con cierta carga emocional, el mejor modo de hacer algo	Intelectivo, emocional
XV 163: φραζέσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν		
XVI 646: . . . φράζετο θυμῷ		
V 671, etc.: μερμήριξε δ' ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν		
II 5, etc.: ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμόν ἀρίστη φαίνετο βουλή	Sede de la elaboración mental de alternativas de actuación y del discernimiento de la mejor	Intelectivo, volitivo
II 36, etc.: τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμόν VIII 430: . . . τὰ δ' φρονέων ἐνὶ θυμῷ X 491: τὰ φρονέων κατὰ θυμόν	Asiento de un pensamiento emocional de carácter proyectivo con el que se imaginan o proyectan planes y modos de acción	Intelectivo, emocional
XI 403, etc.: . . . εἶπε πρὸς δν μεγαλήτορα θυμόν	Instancia interna que, como sede de actividades mentales, sirve de objeto de interpelación del propio yo en un proceso identificado con la reflexión sobre el modo de encarar una situación determinada	Intelectivo, emocional
XI 407, etc.: ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;		
XVII 200, etc.: . . . μυθήσατο θυμόν		
II 409: ἦδεε γὰρ κατὰ θυμόν IV 163, etc.: εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν XII 228: . . . σάφα θυμῷ / εἰδείη τεράων	Asiento del conocimiento derivado de la percepción visual que permite interpretar correctamente una situación que tiene implicaciones en el futuro	Intelectivo
IV 360: τοι θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν / ἥπια δήνεα οἶδε	Instancia responsable de un tipo de conocimiento que implica una actitud hacia algo o alguien y una forma de comportamiento juzgada moralmente	Intelectivo, emocional, volitivo, moral
VI 157, etc.: . . . κακὰ μήσατο θυμῷ	Sede de la maquinación que involucra un sentimiento hacia alguien y el modo de acción correspondiente	Intelectual, emocional, volitivo

VII 44:	. . . σύνθετο θυμῶ / βουλήν	Asiento de la comprensión inmediata del sentido de un suceso o una situación	Intelectivo
XVI 119:	γνώ δ' κατὰ θυμόν ἀμύμονα		
XX 264:	. . . οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν		
X 447:	μή δὴ μοι φύξιν γε Δόλων ἐμβάλλεο θυμῶ	Instancia en la que se infunden determinadas formas mentales de enfrentarse a una situación	Intelectivo
XXIII 313:	. . . μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῶ		
2.4. θυμός como expresión del carácter del individuo			
Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
V 643:	σοὶ δὲ κακὸς μὲν θυμός	La actitud que define el modo propio y característico de cada persona de afrontar las situaciones vitales y que, por tanto, revela los principales rasgos de la personalidad	Intelectivo, emocional, volitivo
X 244:	πέρι μὲν πρόφρων κραδίη καὶ θυμός ἀγῆνωρ		
V 670:	τλήμονα θυμόν ἔχων		
V 806:	. . . θυμόν ἔχων ὃν καρτερόν		
IV 289:	τοῖος πᾶσιν θυμός ἐνὶ στήθεσσι γένοιτο		
XV 94:	. . . θυμός ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής		
XVIII 262:	. . . θυμός ὑπέρβιος		
XXII 357:	. . . σοὶ γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός		
XIX 178:	καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμός ἐνὶ φρεσὶν ἴλαος ἔστω		
XIX 229:	νηλέα θυμόν ἔχοντας		
X 232:	αἰεὶ γάρ οἱ ἐνὶ φρεσὶ θυμός ἐτόλμα		
XVI 162:	. . . ἐν δέ τε θυμός / στήθεσιν ἄτρομός ἐστι		
XVI 355:	. . . ἀνάλκιδα θυμόν ἐχούσας		
XVII 22:	θυμός ἐνὶ στήθεσσι περὶ σθένει βλεμεαίνει		
X 69:	. . . μηδὲ μεγαλίζεο θυμῶ		
VIII 39, etc.:	. . . θυμῶ πρόφρονι		

2.5. θυμός como asiento de la vida emocional

2.5.1. De la aflicción

Pasajes	Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
XXIV 523: . . . ἄλγεα δ' ἔμπης / ἐν θυμῷ κατακεῖσθαι	Centro donde se revela ciertos dolores de carácter físico asimilados a un estado psíquico de aflicción	
XXII 53: ἄλγος ἐμῷ θυμῷ		
III 98: . . . μάλιστα γὰρ ἄλγος ἱκάνει / θυμὸν ἐμόν		
IX 321, etc.: . . . πάθον ἄλγεα θυμῷ [πάθοι]		
XVIII 224: . . . ὄσσοντο γὰρ ἄλγεα θυμῷ		
XIII 86: . . . ἄχος κατὰ θυμὸν ἐγίγνετο	Sede del dolor anímico como respuesta emocional a una situación penosa o potencialmente adversa, o bien al sufrimiento o la pérdida de alguien querido	Emocional
II 171, etc.: . . . μιν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνεν		
III 412, etc.: . . . ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῷ		
XIV 475: . . . ἄχος ἔλλαβε θυμόν		
V 869, etc.: . . . θυμὸν ἀχεύων		
VI 486: . . . μή μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῷ		
XII 179: . . . ἀκαχήατο θυμόν		
XVIII 29: θυμὸν ἀκηχέμεναι		
VI 524: . . . τὸ δ' ἐμόν κῆρ / ἄχνυται ἐν θυμῷ		
XIV 39: . . . ἄχνυτο δέ σφι / θυμός ἐνὶ στήθεσσι		
VII 95: . . . μέγα δὲ στεναχίζετο θυμῷ		
VIII 202: . . . ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός		
XVII 564, etc.: . . . μάλα γὰρ με ἐσεμάσσατο θυμόν		
XXI 270: θυμῷ ἀνιάζων		
XI 555, etc.: . . . τετιήοτι θυμῷ		
XVII 744: . . . ἐν δέ τε θυμός / τεῖρεθ'		
XXII 242: . . . ἐνδοθι θυμός ἐτείρετο πένθει λυγρῷ		
XXIV 518: . . . πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν		

XXIV 549:	. . . μὴ δ' ἀλῖαστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν		
XV 24:	. . . οὐδ' θυμόν ἀνίει / ἀζιγῆς ὀδύνη		
XIX 312:	. . . ἀκαχήμενον· οὐδέ τι θυμῷ / τέρπετο		
2.5.2. De la cólera			
Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
IX 675:	. . . χόλος δ' ἔτ' ἔχει μεγαλήτορα θυμόν;	Instancia donde prende un tipo de cólera próxima al resentimiento	Emocional
IX 436, etc.:	. . . χόλος ἔμπεσε θυμῷ		
VI 326:	. . . οὐ μὲν καλα χόλον τόνδ' ἐνθεο θυμῷ		
I 217:	. . . μάλα θυμῷ κεχολωμένον		
XV 155:	. . . οὐδέ σφῶϊν ἰδὼν ἐχολώσατο θυμῷ		
IV 494, etc.:	. . . μάλα θυμόν . . . χολώθη		
I 429:	χωόμενον κατὰ θυμόν	Asiento de una cólera transida de la aficción derivada de la frustración	Emocional
XVI 616:	. . . θυμόν ἐχώσατο		
XX 29:	. . . θυμόν ἐταίρου χάεται αἰνῶς		
I 243:	. . . ἐνδοθι θυμόν ἀμύξεις / χωόμενος		
2.5.3. Del amor y del afecto			
Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
I 196:	. . . ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε	Centro de un tipo de afecto especialmente intenso que implica un sentimiento de cariño y de afán de protección hacia un pariente, amante, amigo o protegido	Emocional
IX 343, etc.:	ἐκ θυμοῦ φίλεον		
XXIV 748:	. . . ἐμῷ θυμῷ πάντων πολὺ φίλτατε παίδων		
VII 31, etc.:	. . . φίλον ἔπλετο θυμῷ	Sede de la inclinación que conlleva una determinación de actuar en el sentido de dicha inclinación	Emocional, volitivo
I 562:	. . . ἀπὸ θυμοῦ / μάλλον ἐμοὶ ἔσσει	Asiento de un sentimiento de afecto hacia otro que no se quiere ver menoscabado	Emocional
XXIII 595:	ἐκ θυμοῦ πεσέειν		

2.5.4. Del miedo y del temor		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
XVII 625: . . . δέος ἔμπεσε θυμῷ	Instancia en la que se siente el miedo a sufrir alguna clase de violencia	Emocional
VIII 138: δείσε δ' ὃ γ' ἐν θυμῷ		
XIII 163: . . . δείσε δὲ θυμῷ		
XIII 623: οὐδέ τι θυμῷ / . . . ἐδείσατε μῆνιν		
XXIV 672: . . . δείσει' ἐνὶ θυμῷ		
XXIV 778: . . . μὴ δέ τι θυμῷ / δείσητ'		
XXI 574: . . . οὐδέ τι θυμῷ / ταρβεῖ οὐδέ φοβεῖται	Órgano en el que se revela el temor en virtud de sus síntomas físicos	Emocional, físico
X 492: . . . μὴδὲ τρομεοῖατο θυμῷ		
XIV 40: . . . πτήξε δὲ θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν		
XV 280: τάρβησαν, πᾶσιν δὲ παρὰ ποσὶ κάππεσε θυμός	Asiento del temor derivado del escrúpulo religioso a hacer algo contra la voluntad de los dioses	Emocional
VI 167: . . . σεβάσσατο . . . θυμῷ		
XVIII 178: . . . σέβας δέ σε θυμόν ἱκέσθω		
2.5.5. De la alegría y del regocijo		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
I 256: ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο θυμῷ	Instancia interna a la que se hace protagonista de la alegría causada por una noticia o suceso favorable	Emocional
XIV 156, etc.: . . . χαῖρε δὲ θυμῷ		
XXIV 491: χαίρει τ' ἐν θυμῷ		
XV 98: . . . θυμόν κεχαρησέμεν		
VII 189: . . . γήθησε δὲ θυμῷ		
XIII 416: γηθήσειν κατὰ θυμόν		
XIII 494: Αἰνεῖα θυμός ἐνὶ στήθεσσι γεγῆθαι	Entidad responsable del disfrute derivado del entretenimiento	Emocional
IX 189: τῇ ὃ γε θυμόν ἔτερπεν		
XXI 45: . . . θυμόν ἔτέρπετο		

2.5.6. Del deseo		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
III 9: <i>ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν</i> V 135: <i>. . . θυμῷ μεμαῶς</i> VII 2: <i>ἐν δ' ἄρα θυμῷ / ἀμφοτέροι μέμασαν πολεμίζειν</i> XIII 337: <i>. . . μέμασαν δ' ἐνὶ θυμῷ</i> XV 299: <i>. . . μεμαῶτα / θυμῷ</i> XIX 164: <i>εἴ περ γὰρ θυμῷ γε μενοινάα πολεμίζειν</i>	Asiento tanto del ansia ardiente de combatir como del ímpetu que este ansia lleva consigo	Emocional, volitivo
X 401: <i>τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμός</i>	Instancia responsable del deseo de riquezas como centro de la voluntad y la aspiración del individuo de alcanzar algo que no está en su mano	Emocional, volitivo
2.5.7. De las inquietudes		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
XVIII 8: <i>. . . τελέσωσι θεοὶ κακὰ κήδεα θυμῷ</i> XVIII 53: <i>. . . ἐμῷ ἔνι κήδεα θυμῷ</i>	Sede de las preocupaciones e inquietudes que se tienen a cuenta de un ser querido	Emocional, intelectivo
V 400, etc.: <i>. . . κῆδε δὲ θυμόν</i>	Instancia a la que se atribuye un tipo de preocupación cercana a la aprensión y la angustia	Emocional
XXIII 62: <i>. . . λύων μελεδήματα θυμοῦ</i>	Asiento de las preocupaciones diarias que se liberan con el sueño	Emocional, intelectivo
2.5.8. De las expectativas y de las esperanzas		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
XII 407: <i>. . . οἱ θυμός ἐέλπεται κῦδος ἀρέσθαι</i> XIII 813: <i>. . . τοι θυμός ἐέλπεται ἐξαλαπάξειν</i> XV 288, etc.: <i>. . . μάλα ἔλπετο θυμός</i>	Sede de la esperanza fundada en el deseo de conseguir algo	Emocional, volitivo
X 355, etc.: <i>ἔλπετο γὰρ κατὰ θυμόν</i>	Asiento de las expectativas derivadas de una suposición o un cálculo de lo que puede ocurrir, independientemente del deseo del individuo	Emocional, intelectivo
XIV 67: <i>. . . ἔλποντο δὲ θυμῷ</i> XVII 404, etc.: <i>. . . ἔλπετο θυμῷ</i> XIX 328: <i>. . . μοι θυμός ἐνὶ στήθεσσι ἐώλπει</i>	Sede de la esperanza consistente tanto en el deseo de algo como en el cálculo racional de que ese algo pueda suceder	Emocional, volitivo, intelectivo

2.5.9. De la inclinación, del gusto y del agrado		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
I 24, etc.: . . . ἦνδανε θυμῷ	Instancia en la que se centra el gusto y el agrado por actuar de una determinada manera	Emocional, volitivo
I 135: ἄρσαντες κατὰ θυμόν		
XIV 132: θυμῷ ἦρα φέροντες		
V 243, etc.: ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ	Asiento del agrado derivado de la predilección por alguien	Emocional
2.5.10. De otros afectos		
Pasajes	Observaciones sobre <i>θυμός</i>	Aspectos semánticos
I 228: οὔτε . . . / τέτληκας θυμῷ	Sede de la osadía unida a la capacidad de sufrimiento para afrontar las situaciones	Emocional
XVII 68: . . . οὐ τιμὴ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι ἐτόλμα		
II 223: . . . νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ	Asiento de la indignación que se siente como reacción justa ante hechos que merecen dicho sentimiento	Emocional
XVI 544: . . . νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ		
XVII 254: . . . νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ		
XIV 191: . . . κοτεσσαμένη τό γε θυμῷ	Instancia en la que se centra el rencor sentido contra el que ha defraudado la confianza propia	Emocional
XXI 456: . . . κεκοτηότι θυμῷ		
XXIII 468: . . . μένος ἔλλαβε θυμόν	Centro en el que prende la furia impetuosa del que está en un estado de gran excitación nerviosa	Emocional
XXII 312: . . . μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμόν		
XV 561: . . . αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ	Sede de la vergüenza respetuosa del que toma conciencia de las normas sociales	Emocional
IX 629: ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμόν	Sede de la insensibilidad a la amistad y la sociabilidad	Emocional
XXIII 769: εὐχετ' Ἀθηναίη γλαυκῶπιδι δν κατὰ θυμόν	Asiento de la piedad hacia los dioses derivada de la súplica	Emocional
IX 537, etc.: . . . ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ	Instancia objeto de la ofuscación	Emocional, intelectual
III 438: . . . χαλεποῖσιν ὀνειδέσι θυμόν ἐνιπτε	Asiento de la aflicción causada por un reproche	Emocional
XIV 104: . . . μάλα πῶς με καθίκεο θυμόν ἐνιπῆ		
I 468, etc.: . . . οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἵσης	Órgano que, en cuanto sede del apetito, representa por sinécdoque a la propia persona	Emocional

XXII 70:	. . . ἀλύσσοντες περί θυμῷ	Sede de la inquietud	Emocional
XV 212:	. . . ἀπειλήσω τό γε θυμῷ	Asiento de la jactancia amenazante derivada de la seguridad en sí mismo	Emocional
2.6. θυμός como sentimiento, pensamiento o propósito			
Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
XIII 487, etc.:	. . . πάντες ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες	Producto de una actividad mental en la que se aúna el pensamiento, la emoción y el deseo	Intelectivo, emocional, volitivo
XIII 704, etc.:	ἴσον θυμὸν ἔχοντε		
XVI 266:	. . . κραδίην καὶ θυμὸν ἔχοντες		
XXII 263:	. . . ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν		
XX 32:	. . . δίχα θυμὸν ἔχοντες		
IV 309:	τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες		
2.7. θυμός como objeto de la intervención divina			
Pasajes		Observaciones sobre θυμός	Aspectos semánticos
XVI 691:	(Zeus a Patroclo) . . . θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν	Instancia anímica que sirve como sede de unas capacidades extraordinarias para llevar a cabo determinadas acciones, que son infundidas o excitadas por una divinidad	Emocional, volitivo
XVII 451:	(Zeus a los caballos de Aquiles) σφῶϊν δ' ἐν γούνεσσι βαλῶ μένος ἥδ' ἐνὶ θυμῷ		
III 139, etc.:	(un dios) ἵμερον [χάρμη] [μένος] ἔμβαλε θυμῷ		
XX 121:	(un dios) δοίη δὲ κράτος μέγα, μηδὲ τι θυμῷ / δευέσθω		
V 470:	(Ares) . . . ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου		
V 510:	(Ares) Τρῳσὶν θυμὸν ἐγειῖραι		
V 676:	(Atenea) . . . τράπε θυμὸν		
XV 321:	(Apolo) . . . θυμὸν / ἐν στήθεσσιν ἔθελξε	Encarnación de unas cualidades o capacidades especiales que afectan a la conducta y cuya índole es determinada por una divinidad	Emocional, volitivo
XV 594:	(Zeus) . . . θέλγε δὲ θυμὸν		
XVI 656:	(Zeus) . . . ἀνάλκιδα θυμὸν ἐνῆκεν		
IX 637:	(los dioses). . . ἄληκτόν τε κακόν τε / θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν		
XXIV 49:	(las Moiras) τλητόν γάρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν		

II. ΦΡΗΝ

En este capítulo vamos a ocuparnos de reflejar los distintos aspectos de la realidad psíquica que encuentran su modo expresión en relación con el término *φρήν*. Se trata, como en el capítulo anterior, de un análisis funcional, de rastrear el papel que este vocablo juega en la manera homérica de concebir la vida anímica en el poema. Pero, primero, comenzaremos por buscar el sentido heredado, aquél que configuraba la idea de *φρήν* que el poeta pudo recibir de la tradición lingüística precedente. Para ello, debemos recurrir a la etimología.

1. Primera delimitación del sentido de *φρήν* atendiendo a la etimología

Para los lexicógrafos antiguos, el término *φρήν* proviene de *πρῶ* (= *προίημι*), “enviar delante”, que, por metátesis, pasó a *φρῶ*, y, de ahí, a *φρήν*, que, por tanto, se definiría como el lugar de donde parten las decisiones¹³⁷. Estamos, pues, ante una etimología que intenta justificar el sentido psíquico del término, que es el que ofrecen la mayoría de estos autores¹³⁸. Sin embargo, se trata de una derivación puramente especulativa.

¹³⁷ Cf. *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum* (s.v.): γίνεται δὲ παρὰ τὸ πρῶ τὸ προῖᾶ, καταπροῖᾶ, τὸ προπέμπω, πρῶ καὶ φρῶ κατὰ μετάθεσιν καὶ ἐντεῦθεν φρήν· ἅφ' ἧς προίεται τὰ βουλευόμενα; *Etymologicum Magnum* (s.v.): παρὰ τὸ προῖᾶ, τὸ προπέμπω, συγκοπῇ πρῶ καὶ φρῶ· ἐξ οὗ φρήν, ἅφ' ἧς προίεται τὰ βουλευόμενα.

¹³⁸ Los cuales hacen ya referencia a los dos significados del término en dicho ámbito psíquico: primero, como sede de la actividad psíquica en la que el componente intelectual es más acusado; y, segundo, como expresión de la función misma del pensar. Por ej., Hesiquio menciona en su léxico ambas acepciones, vertiendo *φρένες*, por un lado, como *ἐννοιαί*, *φρονήσεις*, “pensamientos, ideas sensatas” (*Hesychii...*, phi. 859), y, por otro, la forma en dativo *φρενί* o *φρεσί* como *διανοία*, *διανοίαις* “en la mente” o “en las mientes” (phi. 866 y 874). Por otro lado, el léxico *Suida* (phi. 709) hace también a *φρήν* sinónimo de *διάνοια*, término que tiene, asimismo, dos acepciones: por un lado, “mente, entendimiento, inteligencia” y, por otro, el producto del entendimiento, es decir, “un pensamiento, intención u opinión” (A. Adler, ed., *Suidae lexicon*, 4 vols., en *Lexicographi Graeci* 1.1-1.4, Leipzig, Teubner, 1928-1935).

De hecho, los estudiosos modernos no acaban de ponerse de acuerdo sobre el origen de *φρήν*, no habiéndose impuesto hasta la fecha ninguna de las etimologías propuestas. Walde¹³⁹ y Pokorny¹⁴⁰ suponen una raíz indoeuropea **g^hhren-*, “diafragma como asiento de la actividad intelectual”, que estaría presente en *φρήν* y en todos sus derivados, como *φρονέω* “pienso”, *φρόνησις* “pensamiento, entendimiento”, *φροντίς* “preocupación, pensamiento”, *σώφρων* “sensato”, etc..., aceptando la etimología de Fick¹⁴¹, que los relaciona con un grupo germánico constituido por términos como el antiguo islandés *grunr* “sospecha”, *grundr* “reflexión”, *grunda* “pensar, sospechar”, noruego *gruna* “pensarse algo, estar en la duda”, o el antiguo sueco *grunka* “murmurar”. Sin embargo, Chantraine¹⁴² duda de la validez de esta etimología, por considerar que se trata de formas demasiado aisladas cuya vinculación con *φρήν* se hace de forma artificial. La opción de relacionar *φρήν* con el sánscrito *bhur-* (*bhúрати*) “estremecerse, palpar”, en griego *φύρω* “mezclar, revolver” y *πορ-φύρ-ω* “borbotear, agitarse”, con lo que *φρήν* habría designado en principio un estremecimiento, para después hacer referencia a la parte del cuerpo que se agita por efecto de una emoción violenta, no respeta apenas las leyes de la fonética y ha sido abandonada¹⁴³. Lo mismo que ha sucedido con la propuesta de Bréal, que, sobre la base de la interpretación de *φρήν* como “dia-fragma”, establecía una conexión con *φράσσω* “cercar, encerrar”, lo que suponía que un nominativo asigmático indoeuropeo **bhrenk* > **φρεγκ-* > *φρακ-* (*φραγ-*) con pérdida de la nasal, fué

¹³⁹ Cf. *op. cit.*, voz *g^hhren-*.

¹⁴⁰ Cf. *op. cit.*, voz *g^hhren-*.

¹⁴¹ Citado, por ej., por Pokorny, *ibid.*, y Frisk, *op. cit.*, s.v. *φρήν*.

¹⁴² Chantraine, *Dict. étym.*, s.v. *φρήν*.

¹⁴³ Cf. André Cheyns, “La notion de *φρένες* dans l’*Illiade* et l’*Odysee*”, *Cahiers de l’Institut Linguistique de Louvain*, 6, n° 3-4 (1980) p. 123; Chantraine, *ibid.*

incorporado desde muy pronto en los radicales en *-n* tras la desaparición de las guturales finales¹⁴⁴.

Otra etimología que no ha tenido ningún eco entre los especialistas es la sugerida por Onians¹⁴⁵, quien, sobre la base de la consideración de *φρένες* como los pulmones llenos de conductos por los que circulan el aire (*θυμός*), la sangre y la bebida, relaciona *φρένες* con *φρέω* (encontrado sólo en composición *δια-*, *εἰσφρέω* etc.) “dejar pasar, dar paso a”, y con *φρέαρ*, “pozo”, “embalse”, pues es claro que estos términos pertenecen a otra raíz (indoeuropeo **bher-* > **bher-w-* > **bhrew-r* > **φρῆFαρ*, y con metátesis de cantidad, *φρέᾱρ*)¹⁴⁶. Por último, cabe citar otras dos propuestas desestimadas. La primera es la de Wiedemann¹⁴⁷, quien cree que *φρήν* provendría de una raíz **bhren-* “rodear”, de donde descenderían igualmente muchos términos germánicos que designan la “coraza”, como el gótico *brunjô*, el anglo-sajón *byrne* o el antiguo alto alemán *brunia*. La segunda es la de Machek¹⁴⁸, que compara *φρήν* con el sánscrito *brániti* “proteger, guarecer” y el checo *bránice*, “membrana que envuelve el hígado”.

Lo más probable es que *φρήν* provenga de la forma **φρῖν-* (**φρῖν-σι* > *φρασί*: Píndaro, *Píticas* II 26, etc.), la cual, alargada en una *-δ-*, da una raíz **φραδ-*, que encontramos, por ejemplo, en *φράζω* “hacer comprender, explicar; (med.) meditar”, *φραδής* “prudente, cuerdo” o *φράδμων* “prudente, sensato”. Sin embargo, no es seguro que la relación de *φρήν* con esta familia de palabras sea la más antigua; de hecho, lo más probable es que *φρήν* pertenezca a una serie antigua de nombres-raíces donde figuran

¹⁴⁴ Frisk, *ibid.*; Chantraine, *ibid.*

¹⁴⁵ Cf. *op. cit.*, p. 47, n. 3.

¹⁴⁶ Cf. por ej., Chantraine, *Dict. étym.* s.v. *φρέαρ*.

¹⁴⁷ Citada por Frisk, *ibid.*, y por Cheyns, *ibid.*, pp. 123-4.

¹⁴⁸ Citada por Frisk, *ibid.*, y por Cheyns, *ibid.*, p. 124.

varias apelaciones a partes del cuerpo, como *ἀδὴν* “glándula”, *αὐχὴν* “cuello, garganta” y *σπλήν* “bazo”.¹⁴⁹ Por ello, lo único que podemos creer con cierta verosimilitud es que la concepción heredada por el poeta del término era ciertamente física. Sin embargo, es también muy probable que dicha concepción trajera ya aparejado un sentido psíquico, y que *φρήν* como “órgano corporal” estuviera implicado en actividades mentales. De hecho dicho sentido psíquico es el más importante con diferencia en Homero¹⁵⁰.

2. Segunda delimitación del sentido de *φρήν* según el criterio del *grado de implicación en la vida psíquica de la persona*

Como hicimos con *θυμός*, nuestro criterio de análisis semántico se basará, en segundo lugar, en establecer una división entre aquellos contextos en los que *φρήν* tiene un sentido eminentemente físico y sin relación directa con los procesos psicológicos del individuo, y aquellos otros donde destaca su implicación en la vida psíquica. Así pues, y una vez introducido el marco del estudio, demos paso al análisis.

2.1. *φρήν* como instancia de carácter físico no implicada en la vida psíquica

Desde la Antigüedad se ha venido aceptando que *φρήν*, como término que designa una entidad física que pertenece al cuerpo humano, hace referencia a uno de los órganos que forman parte del interior de la caja

¹⁴⁹ Chantraine, *ibid.*; Frisk, *ibid.*

¹⁵⁰ Hasta ahora hemos hablado del origen del término *φρήν*, así, en singular; sin embargo, Jacob Wackernagel piensa que la forma originaria era en plural, empleándose el singular sólo por analogía con *θυμός* y con similares términos en singular (*Vorlesungen über Syntax*, Basilea, 1926, t. I, pp. 97-8). No obstante, no hay constancia objetiva de que esto haya sido así.

torácica, en concreto, el diafragma. Este significado, que ha sido el comúnmente adoptado para las ocurrencias del término desde Platón¹⁵¹, también ha sido aplicado a Homero, especialmente, en los pasajes en los que se hace más evidente la referencia física del término. Dichos pasajes son, sobre todo, dos en la *Iliada* y uno en la *Odisea*¹⁵². Nosotros, teniendo en cuenta que el significado de los términos cambia con el paso de los siglos, vamos a ocuparnos de estos contextos para intentar determinar si la referencia al diafragma es la más correcta, o caben aún otras posibilidades más verosímiles.

¹⁵¹ Así, dice éste en *Timeo* 70a, que los dioses διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ τὸ κύτος, διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες “dividieron de nuevo la cavidad del tórax y la separaron, como los aposentos de las mujeres del de los hombres, colocando en medio las φρένες como tabique separador (diafragma)”. Pero incluso un poco antes, en algunos escritos hipocráticos, se puede rastrear un tratamiento del término φρένες como diafragma: así, por ej., en el tratado *Sobre la medicina antigua* (segunda mitad siglo V a. C.), cap. XXII, se dice que su superficie es ancha y más musculosa y fuerte que la del hígado y, por eso, es menos sensible al dolor; en *Sobre la enfermedad sagrada* (finales siglo V a. C.), cap. XX, se dice que se estremece y dá saltos a causa de su finura y por estar tensado al máximo dentro del cuerpo; y en *Sobre las afecciones internas* (siglos V-IV a. C.), cap. XLVIII, se habla de una enfermedad en la que el hígado se hincha y, a causa de esta hinchazón, se aprieta contra las φρένες. Esto demuestra que en el *corpus* ya se intenta dar al término φρένες el sentido limitado de “diafragma” frente al uso anterior, como el homérico, que tendía a confundir el sentido físico y el “mental” de la palabra designando con ella la sede de la vida psíquica del hombre. En *Sobre la enfermedad sagrada*, cap. XX, se dice explícitamente que las φρένες (= diafragma) deben su nombre al azar (τύχη) y la costumbre (νόμος), no a la realidad (τὸ ἔόν) y que no se sabe qué relación tienen con el pensar (νοεῖν) y el reflexionar (φρονεῖν). En esta línea está el uso que hace Platón y, también, el que va a hacer Aristóteles, quien intenta diferenciar claramente ambos significados, dando el nombre de διάζωμα, “ceñidor”, término utilizado posteriormente por los escolios como sinónimo de φρένες, al órgano, es decir, al diafragma, frente al indiferenciado φρένες (cf. por ej., *Hist. Anim.* 496b11, 506a6; *Sobre las partes de los animales*, 672b11). Toda esta tradición se verá reflejada en los escolios y en los comentaristas posteriores como Eustacio. Entre los modernos, la interpretación de φρένες como diafragma ha sido defendida, entre otros, por E. Rohde, *op. cit.*, p. 32; J. Böhme, *op. cit.*, pp. 3ss.; F. Rüsche, *Blut Leben und Seele*, Paderborn, 1930, pp. 27, 33, etc.; B. Snell, “Böhme, Seele und Ich bei Homer” (recensión del libro de Böhme), *Gnomon*, 7 (1931) pp. 76-7; *Idem.*, “φρένες-φρόνησις”, *Glotta*, 55 (1977) pp. 35 y 38 = *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, 1978, pp. 53-90; H. Fränkel, *op. cit.*, p. 86 n. 9; T. B. L. Webster, “Language and Thought in Early Greece”, *Manchester Memoirs*, 94, 3 (1952-3) p. 31; A. W. Adkins, *op. cit.*, p. 15 (como una posibilidad); y Siegfried Laser, “Medizin und Körperpflege”, en VV.AA., *Archaeologia homerica*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, Kapitel S, p. 42. Además, este significado aparece en todos los léxicos y diccionarios.

¹⁵² Presto atención principalmente a estos pasajes porque en ellos la φρήν es objeto de violencia, lo que constituye, como ha sido notado por E. L. Harrison (*op. cit.*, p. 64), un signo ineludible de la preponderancia de su sentido físico, como ocurre con los demás órganos internos del hombre en Homero.

El primero es *Il.* XVI 481, en el que Patroclo dispara su lanza contra Sarpedón y le acierta

ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχονται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ

donde las φρένες encierran a ambos lados el denso corazón,

provocando con ello que Sarpedón se desplome emitiendo un bramido (*βεβρυχώς*). Que las *φρένες* designan aquí el diafragma es la interpretación dada por los comentaristas más antiguos en los escolios, interpretación que recogen y asumen también otros autores antiguos como Eustacio y Hesiquio¹⁵³, transponiendo, así, su propia concepción del término a Homero. Pero, ¿qué es exactamente para los antiguos el diafragma? Según la información que nos ofrecen tanto los escolios como Eustacio y Hesiquio, el diafragma designaba, al parecer, una membrana (*ὑμήν*) fibrosa que tenía dos características principales: por un lado, ceñir por debajo las vísceras de la caja torácica, en concreto, los pulmones y el corazón¹⁵⁴; y, por otro, servir de separador entre éstos y el hígado y el bazo¹⁵⁵. Características que corresponden prácticamente con la descripción moderna: una membrana de forma abovedada, compuesta en su mayor parte

¹⁵³ Cf. *Eustathii* ..., vol. 3, p. 887; y *Hesychii* ..., phi. 863.

¹⁵⁴ Así, para el escolio bT a *Il.* XVI 481 (Erbse), las *φρένες*, o sea, el diafragma (*διάφραγμα*), es “el ceñidor (*διάζωμα*) del tórax debajo del pulmón”; para Aristónico en escol. a XI 579, el diafragma es “una membrana (*ὑμήν*) fibrosa que ciñe (*διεζωκώς*) las vísceras”; mientras que, para el escol. bT a XIII 412, es “la ceñidora (*διεζωσμένοι*) del lugar debajo del pulmón y el corazón”, opinión que también recoge Eustacio (cf. *Eustathii*..., vol. 1, p. 92; vol. 3, pp. 257 y 887).

¹⁵⁵ Cf. Eustacio en *Eustathii*..., v. 1, p. 92: *φρένες . . . μέρος τι τῶν σπλάγχχνων, ὃ καὶ διάφραγμα λέγεται. ἔστι δὲ ὑμήν ἀποχωρίζων τὸ ἥπαρ μετὰ τοῦ σπληνὸς τοῦ τε πνεύμονος καὶ τῆς καρδίας* “las *φρένες* son ... una parte de las vísceras, que se llama diafragma. Es una membrana que separa el hígado junto al bazo del pulmón y del corazón”. Sin embargo, Hesiquio difiere en la localización, diciendo que está situada debajo del hígado: *φρένες· μέρος τι τῶν ἐντοσθίων τὸ ὑπὸ τῇ ἥπατι κείμενον, τὸ διάφραγμα τοῦ στήθους*. “*φρένες* : una parte de las de dentro, la situada bajo el hígado, el diafragma del pecho” (cf. *Hesychii*..., phi. 863).

por fibras musculares, que separa la cavidad torácica de la abdominal¹⁵⁶. Por lo tanto, para ellos, el lugar donde Patroclo alcanza a Sarpedón con su lanza es una membrana que “encierra” el corazón y, además, lo “separa” de los demás órganos¹⁵⁷. Este “aprisionamiento” del corazón (κῆρ)¹⁵⁸ explicaría el epíteto ἄδινός, “denso”, que para el escolio bT significa πυκνόν “espeso, compacto”¹⁵⁹. En cuanto al “bramido” de Sarpedón, éste se justifica al tener el héroe intacta la otra parte del pulmón cubierta por la membrana¹⁶⁰; además, es normal que los heridos emitan ruido, pues “acompaña a las φρένες de los heridos gemir mucho y producir grandes exhalaciones”¹⁶¹.

Esta explicación parece hasta el momento plausible. Ahora bien, si seguimos leyendo, nos encontramos con el siguiente pasaje al que hacíamos referencia, que corresponde precisamente con la misma escena de la muerte de Sarpedón. Se trata de *Il.* XVI 503-4, donde Patroclo, apoyándose con el pie en el pecho de Sarpedón,

¹⁵⁶ Cf. por ej., Peter L. Williams y Roger Warwick, *Gray's Anatomy*, 36ª ed., Edimburgo, Churchill Livingstone, 1974 (*Gray. Anatomía*, trad. esp., reimp., Madrid, Alhambra Longman, 1996, t. I, p. 606).

¹⁵⁷ El verbo ἔρχεται lo vierte el escolio bT a *Il.* XVI 481 como εἰργμέναι εἰσίν “tienen encerrado”, mientras que el escolio T al mismo pasaje lo hace provenir de εἰργω en el sentido de “apartar, separar”. Por su parte, Eustacio simplemente lo hace sinónimo de καθεύργνυνται “aprisionan” (*Eustathii...*, v. 3, p. 887).

¹⁵⁸ Según el escolio Til a *Il.* XVI 481 [Erbse], κῆρ equivale a καρδία, “corazón”, mientras que para Eustacio es lo que rodea a éste: ὃ ἐστὶ περὶ τὴν καρδίαν “lo que está alrededor del corazón” (cf. *Eustathii...*, v. 3, p. 887.9).

¹⁵⁹ S. Laser, por su parte, piensa que con ἄδινόν se designa “la firme y musculosa consistencia del corazón” (*die feste, muskulöse Konsistenz des Herzens*) (cf. *op. cit.*, p. 37), algo similar a lo que opina Cheyns, para quien ἄδινός evoca la densidad de la musculatura del corazón (“La notion de φρένες...”, p. 154).

¹⁶⁰ Escolio bT a *Il.* XVI 481 (Erbse): θάτερον γοῦν μέρος τοῦ πνεύμονος τὴν ἐκ τῶν ὑμένων ἔχει σκέπην καὶ ἔστιν ἀπαθές· διὸ φθέγγεται “la otra parte del pulmón tiene la protección de la membrana y está intacta: por eso (Sarpedón) emite un sonido”. (cf. la misma explicación en Eustacio, *Eustathii...*, v. 3, p. 887).

¹⁶¹ τοῖς δὲ ταῖς φρένας τραθεῖσιν ἔπεται ἐρεῦγεσθαι τὸ μεῖζον καὶ μεγάλας ταῖς ἐκπνοαῖς ποιεῖσθαι (escolio bT a *Il.* XVI 481; *Eustathii...*, v. 3, p. 887).

ἐκ χροός ἔλκε δόρυ, προτὶ δὲ φρένες αὐτῶ ἔποντο.¹⁶²
 τοῖο δ' ἄμα ψυχὴν τε καὶ ἔγχεος ἐξέρυσ' αἰχμὴν
sacó la lanza de la piel, y a ella siguieron sus φρένες;
y junto con la punta de la lanza extrajo su aliento vital.

Aquí ya se hacen más precisiones interesantes que nos ayudan a entender mejor a qué parte del cuerpo se refiere Homero con el término *φρένες*. Pero, sigamos dejando la palabra a los antiguos: según el escolio bT a este pasaje, se está haciendo aquí referencia a las *φρένες* “corporales”, en las que “también se produjo el golpe” de Patroclo, y explica que, al sacar éste la lanza, “las membranas (*ύμένες*) del diafragma se le quedaron sujetas”¹⁶³. Lo mismo que dice Eustacio¹⁶⁴.

Así pues, y según esta interpretación, el proceso es el siguiente: una vez que Patroclo hunde su lanza en el diafragma de Sarpedón, en el lugar donde aquél recubre el “apretado” corazón, el héroe cae y emite un bramido, pues tiene una parte del pulmón intacta. Después, Patroclo saca la lanza de su pecho y con ella extrae también las membranas del diafragma que se le han quedado adheridas, escapando, asimismo, la *ψυχή*, el aliento vital.

Debemos ocuparnos ahora de analizar por nuestra parte este punto de vista. En primer lugar, hay que notar que lo que el poeta está intentando precisar en estos pasajes es el lugar exacto donde se produce la herida de Sarpedón, a cuenta de lo cual se mencionan las *φρένες*. Entonces, ¿qué conclusiones se pueden sacar sobre ese lugar de lo dicho por Homero? Primero, que se trata del corazón, que en XVI 481 se denomina *κῆρ* y, un

¹⁶² Aristarco prefería aquí *ἔχοντο* (escolio a *Il.* XVI 504, Erbse).

¹⁶³ Escolio bT a XVI 504 (Erbse): *τὰς σωματικὰς λέγει φρένας· κατ' ἐκεῖνο γὰρ καὶ γέγονεν ἡ πληγὴ· τῷ δόρατί φησιν ἐλκομένῳ οἱ ὑμένες ἐνεῖχοντο τοῦ διαφράγματος.*

¹⁶⁴ *Eustathii...*, v. 3, p. 887.

poco más adelante, en XVI 660, ἦτορ. Ambos términos son aquí, por tanto, sinónimos¹⁶⁵. Segundo, el corazón se halla cubierto “a ambos lados” (ἀμφί) por las φρένες, las cuales “encierran”¹⁶⁶ aquél de tal modo que se le llama ἀδινός, “apretado, espeso, denso”, como las bandadas de moscas (*Il.* II 469), las manadas de ovejas (*Il.* II 87) o los incesantes sollozos (*Il.* XVIII 124, 316, XXII 430)¹⁶⁷. Por tanto, si las φρένες designan el diafragma, la membrana que “ciñe” el corazón y los pulmones por debajo separando estos órganos de los de la zona abdominal, debe cubrir a ambos lados el corazón. Sin embargo, si atendemos a la posición anatómica del diafragma, éste simplemente separa el corazón y los pulmones del hígado y los demás órganos inferiores pero, en ningún caso, “envuelve” el corazón alrededor, cosa que sólo hacen el pericardio y, desde una posición más externa, los pulmones. En cuanto al efecto que produce la herida en la capacidad del héroe de hacer ruido e, incluso, de hablar (XVI 492-501), es evidente que se trata de una licencia poética, pues, ante una herida en el corazón, aunque los pulmones no sean directamente afectados, la muerte es inmediata. Finalmente, y por lo que respecta a la salida de las φρένες, “sujetas” a la lanza de Patroclo, tampoco creemos que sea del todo correcto hablar aquí del diafragma, pues, como acertadamente se ha notado¹⁶⁸, es

¹⁶⁵ Así lo cree también Eustacio: κῆρ δὲ καὶ ἦτορ ταῦτα, “κῆρ y ἦτορ son lo mismo” (*ibid.*).

¹⁶⁶ ἔρχεται parece ser un perfecto medio-pasivo aspirado de (F)έργω, “encerrar”, que, probablemente, proceda de la raíz *sergh- vista en ἔρχατος “cercado, encerramiento”, ἔρχατο “estaban encerrados” (los cerdos, *Od.* XIV 73), y ἔρχατόωντο “estaban encerradas” (las cochinas, *Od.* XIV 15), cf. G. S. Kirk (ed.) *The Iliad: A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. V, nota a XVI 481.

¹⁶⁷ La fórmula ἀμφ’ ἀδινὸν κῆρ aparece además en *Od.* XIX 516-7 con un sentido metafórico: “abundantes y punzantes angustias a ambos lados el oprimido corazón / me exaltan haciéndome llorar (πυκιναὶ δέ μοι ἀμφ’ ἀδινὸν κῆρ / ὀξεῖται μελεδῶναι ὀδυρομένην ἐρέθουσιν)”. Este uso se explica por las diferentes funciones psicológicas atribuidas a ciertos órganos corporales como el κῆρ, el κραδίη, el θυμός y, como veremos, las φρένες.

¹⁶⁸ Cf. H. Ebeling (ed.) *Lexicon Homericum*, Hildesheim, Georg Olms, 1963, s.v.; Kirk (ed.), *op. cit.*, nota a XVI 481; R. B. Onians, *The Origins...*, pp. 26-7; S. Ireland y F.L.D. Steel, “Φρένες as an anatomical Organ in the Works of Homer”, *Glotta*, 53 (1975) p. 186.

una membrana tan firmemente sujeta que hace imposible que pueda salir con la lanza, por lo que el tejido que queda adherido a ésta debe corresponder a otro órgano, no al diafragma.

Si abordamos la cuestión desde un punto de vista un poco más amplio, aún podemos encontrar más objeciones a la identificación de *φρήν* con el diafragma. Esto es así si analizamos la palabra *μετάφρενον*. Como se puede ver, es un compuesto formado por *φρήν*, más la adición de la preposición *μετά*, “entre, en medio de”. A diferencia de otros compuestos de *φρήν*, éste nos interesa aquí porque designa un lugar en el cuerpo, literalmente, “la parte trasera de la *φρήν*”, es decir, la zona superior de la espalda en medio de los hombros que está situada al lado opuesto del pecho¹⁶⁹. Se trata además de una zona suficientemente amplia, no sólo para recibir heridas de lanza, sino también para ser cubierta por la piel de un leopardo y recibir el calificativo de “ancha” (*εὐρύ*, *Il.* X 29). Por tanto, cabe deducir de suyo que con la palabra *μετάφρενον* difícilmente se puede designar la parte trasera del diafragma. Primero, porque el diafragma está situado justo en la división del tórax con la cavidad abdominal, demasiado bajo para la parte superior de la espalda situada entre los hombros; segundo, porque el *μετάφρενον* está a la misma altura que el *στήθος*, y éste acaba precisamente donde empieza el abdomen; y, tercero, porque el diafragma, al ser una membrana fina que ocupa un lugar muy modesto en el cuerpo, con dificultad puede merecer el calificativo de “ancho”.

¹⁶⁹ Ver por ej., la recurrente fórmula *μεταφρένω ἐν δόρυ πῆξεν / ὤμων μεσσηγύς, διὰ δὲ στήθεσφιν ἔλασσεν*, “le clavó la lanza en la espalda / en medio de los hombros, y la hundió en el pecho” (*Il.* V 40, 56, VIII 258, XI 447). Que se trata de la parte superior de la espalda se deduce, por ej., de *Il.* XVII 502, XXIII 380, pues se alude al *μετάφρενον* como el lugar del guerrero sobre el que llega el resoplido de los caballos que se hallan inmediatamente detrás.

Se han aducido¹⁷⁰ aún otras razones de menos peso contra la referencia al diafragma, las cuales se derivan de la consideración de otros pasajes que ofrecen algunas características físicas de las *φρένες*. Estas razones, que a nuestro juicio no son concluyentes, y, en algunos casos, son apenas defendibles, son las siguientes: en primer lugar, en algunos contextos, como en *Il.* I 103, XVII 83, 499 y 573, se dice de las *φρένες* que son “negras” a ambos lados (*ἀμφιμέλαιναι*), la traducción habitual de *μέλας*. Sin embargo, Homero parece designar con este término simplemente un tono oscuro, sin que quepa una mayor precisión, más que el negro propiamente dicho, pues lo aplica a cosas tan dispares como las naves, la tierra, el agua de un río, la sangre, la noche o las uvas. En cualquier caso, este color no podría convenir al diafragma, que es más bien de un tono rosáceo. Esto es hasta cierto punto verosímil. Pero ya lo es menos que *φρένες* no pueda designar el diafragma porque ello sería incompatible con los pasajes en los que se dice que el *θυμός* está situado en las *φρένες*. Si aceptamos que en estos pasajes está presente el sentido físico del *θυμός*, como, por ejemplo, en *Il.* XXII 357, donde se dice que el *θυμός* en las *φρένες* de Aquiles es “de hierro”; en *Il.* XXII 475, donde se dice que el *θυμός* de Andrómaca “se reunió” (*ἀγέρθη*) en su *φρήν* una vez recuperado el aliento; o en *Il.* XXIII 600, en el que se dice literalmente que el *θυμός* “se calienta” (*ἰάνθη*) en las *φρένες*; entonces, en el primer caso el *θυμός* puede hacer referencia a un órgano como el “corazón”, mientras en los restantes, parece más cercano a su sentido etimológico designando el “aliento”, con lo que no sería creíble que una membrana fina como el diafragma fuera el asiento de un órgano como el corazón, o del aire interno, que lo que recorre son los pulmones. Sin

¹⁷⁰ Cf. Onians, *The Origins...*, p. 23ss.

embargo, nosotros nos podremos preguntar ¿y por qué? Se podría defender que el corazón descansa, hasta cierto punto, en el diafragma, y además, como hemos visto, en Homero ambos órganos están en íntima relación; por otro lado, en Homero tampoco encontramos nada que nos diga que el aliento interno, que sin duda recorre el pecho, no se “reúna” o se “caliente” en el diafragma.

Otras razones, como que el diafragma no puede en ningún caso ser considerado como una pluralidad, por lo que no puede ser designado por *φρένες*, un término en plural, o que no se puede explicar cómo el diafragma, una cortina muscular, puede “llenarse a ambos lados” en pasajes como *Il. I 103 (φρένες ἀμφιμέλαιναι / πίμπλαντ’)* o *XVII 499 (πλήτο φρένας ἀμφὶ μελαίνας)*, aún carecen más de base. Como nota Chantraine¹⁷¹, es común en Homero el empleo de palabras únicamente atestiguadas en plural entre las que hacen referencia a partes del cuerpo, como *ὄμματα (ὄσσε)* “ojos”, *τρίχες*, “cabellos”, *πραπίδες*, “entrañas (o diafragma)”, etc..., mientras que otras, como *στήθεα*, “pecho”, o *φρένες*, son más frecuentes en plural, lo que no prejuzga que lo designado sea una unidad o una pluralidad. En segundo lugar, se puede entender que una membrana como el diafragma se pueda llenar por ambos lados, si tomamos esto no como un relleno desde dentro, sino como un “revestimiento”, por analogía a otros pasajes paralelos como *Il. III 442* y *XIV 294* donde las *φρένες* fueron cubiertas a ambos lados (*ἀμφεκάλυψεν*).

Por otra parte, pensamos que hay que descartar en este contexto el considerar *φρένες* como una función vital, pues, en los pasajes en los que

¹⁷¹ *Grammaire homérique*, t. II, p. 31.

se dice que las *φρένες* se pierden, son arrebatadas o se van (por ej., *Il.* VI 234, IX 377, XXIV 201), se hace siempre alusión a una pérdida de juicio, de razonamiento sensato, nunca a una desaparición de la consciencia o de alguna otra función relacionada directamente con la vida¹⁷², como si acontecía con el *θυμός*.

Por tanto, aunque no todos los argumentos aducidos en su contra son convincentes, no parece el diafragma la mejor solución como referencia física de las *φρένες*. Una opción posible es la del pericardio¹⁷³. Se trata de una especie de saco membranoso que contiene el músculo cardíaco y que está compuesto por dos capas superpuestas, una externa fibrosa y otra interna serosa, separadas entre sí por una delgada película de líquido que permite al corazón libertad de movimientos¹⁷⁴. Esta descripción encaja bien con los pasajes vistos, en cuanto que “encierra a ambos lados”, a modo de envoltorio, el corazón, con lo que cumple a rajatabla la localización de la herida. Sin embargo, un primer problema surge por la imposibilidad, dado su carácter demasiado fino, de salir adherido a la lanza. Además, si tenemos en cuenta el pasaje de la *Odisea* a que hacíamos referencia al principio (IX 301)¹⁷⁵, vemos que no concuerda en absoluto, pues en éste se dice que Odiseo se proponía herir al cíclope

¹⁷² Contra la opinión de Daremberg, *La médecine dans Homère*, p. 56 (cit. por H. Ebeling, ed., s.v.), quien piensa que, como las *φρένες* no pueden hacer referencia en este pasaje al diafragma, al no poder ser éste extraído, deben significar entonces la vida misma. Y, también, contra la del escolio T a *Il.* XXII 59, que identifica las *φρένες* con la vida (*τὸ ζωτικόν*) poniendo como ejemplo *Il.* XVI 504.

¹⁷³ Defendida por O. Körner en *Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee*, Munich, 1929, pp. 26ss.

¹⁷⁴ Cf. P. L. Williams y R. Warwick, *op. cit.*, t. I, p. 699.

¹⁷⁵ Que traigamos a consideración un pasaje de la *Odisea* en un trabajo centrado exclusivamente en la *Iliada*, no debe entenderse como un intento de explicar una epopeya desde la otra, sino simplemente como una ayuda para entender mejor ciertos problemas comunes de la tradición épica reflejados tanto en un poema como en el otro. En este caso concreto, la alusión locativa que aparece en la *Odisea* puede sernos útil para determinar la referencia anatómica de *φρήν* en la *Iliada*, pues, seguramente, el poeta o los poetas que compusieron ambos poemas tenían una idea muy similar de qué parte del cuerpo se designaba con dicho término.

ὅθι φρένες ἥπαρ ἔχουσι

donde las φρένες albergan el hígado,¹⁷⁶

descripción que no es aplicable de ningún modo al pericardio, aunque sí le vendría bien al diafragma. Así, las razones para descartar uno y otro son opuestas y están bastante bien expresadas por el escolio Q a este pasaje¹⁷⁷, que dice:

φρένες δὲ λέγονται ὁ ὑμὴν ὁ σκέπων τὴν καρδίαν καὶ τὸ ἥπαρ

se llama φρένες a la membrana que protege el corazón y el hígado.

Por lo tanto, el diafragma falla donde acierta el pericardio y viceversa: uno envuelve el hígado y no el corazón y el otro hace lo propio con el corazón pero no con el hígado.

Otra posibilidad interesante es la que ofrece el mismo Eustacio, el cual parece tomarla de otros autores que no cita. Éste dice que, para algunos, “las φρένες son el separador (διάζευγμα): el omento (ἐπίπλους) que separa el tórax del pulmón”¹⁷⁸. Del término ἐπίπλους, que se traduce por “omento”, y que designa propiamente el tejido que une el estómago y los intestinos con las paredes intestinales, Eustacio tiene otra idea, pues lo define como la parte que separa las paredes del tórax con los pulmones, lo que, en rigor, no es el omento o redaño, sino la pleura. Ésta es una

¹⁷⁶ El pasaje completo es el siguiente: τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμὸν / ἄσσοι ἰὼν, ξίφος ὅξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ, / οὐτάμεναι πρὸς στήθος, ὅθι φρένες ἥπαρ ἔχουσι, / χεῖρ' ἐπιμασσάμενος· ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυκεν. “Entonces, planeé yo en mi ánimo altivo / acercarme, sacada del muslo la aguda espada, / y clavarla en su pecho, donde las φρένες albergan el hígado, / una vez que hubiera palpado con la mano; pero otro pensamiento me contuvo” (Od. IX 299-302).

¹⁷⁷ Cf. W. Dindorf (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, 2 vols., reimp., Amsterdam, Hakkert, 1962 (1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1855).

¹⁷⁸ φρένες τὸ διάζευγμα. ἔστι δὲ ἐπίπλους διαιρῶν τὸν θώρακα τοῦ πνεύμονος (Eustathii..., v. 3, p. 257).

membrana serosa, delgada y húmeda, dispuesta en forma de un saco cerrado invaginado que envuelve los pulmones y parte del diafragma, permitiendo que se produzcan en su interior los movimientos respiratorios con la menor fricción¹⁷⁹. Que las φρένες hagan referencia a la pleura es factible por los pasajes vistos: envuelven completamente el corazón, al encerrar los pulmones; ofrecen, por su gran superficie, un blanco muy posible para los proyectiles, al contrario que el diafragma y, al ser un tejido de revestimiento que no está fijo en ningún sitio, podría existir la posibilidad de que una parte de él pudiera salir adherido a la punta de la lanza. Sin embargo, existen los mismos inconvenientes que con el pericardio: en primer lugar, la imposibilidad objetiva de que la pleura o parte de ella pueda ser arrancada con una lanza, pues se trata de un tejido demasiado fino y sutil; y, en segundo término, el pasaje de la *Odisea*. Evidentemente, la pleura no “alberga” el hígado en sentido estricto, pues sólo es un revestimiento de los pulmones y, en el caso de la pleura parietal, de parte del diafragma, aunque éstos sí descansan en su parte inferior sobre el hígado a través del diafragma, lo que no sabemos si ello es suficiente para justificar la palabra “albergar” o “guardar”¹⁸⁰. De todas formas, no hay que perder de vista que en todos estos pasajes no se nos está dando la localización de las φρένες como órgano, sino la de la parte de las φρένες donde se produce o va a producirse una herida, por lo que hay que evitar pensar que las φρένες ocupen únicamente el espacio por donde vaya a pasar el proyectil.

Se ha sugerido también que en *Il.* XVI 481, las φρένες pueden hacer referencia a los pulmones, pues éstos recubren igualmente el corazón y,

¹⁷⁹ Cf. P. L. Williams y R. Warwick, *op. cit.*, t. II, p. 1368.

¹⁸⁰ Cf. el escolio a este pasaje, que ofrece *συνέχουσιν* “tienen unido, guardan” y *σκέπων* “proteger”, como sinónimos de *ἔχουσιν*: *ὅπου αἱ φρένες τὸ ἥπαρ συνέχουσιν. φρένες δὲ λέγονται ὁ ὕμην ὁ σκέπων τὴν καρδίαν καὶ τὸ ἥπαρ* (escolio Q a *Od.* IX 301).

además, se explicaría así el “bramido” de Sarpedón (*βεβρυχώς*) en el verso 486 como el efecto de una herida pulmonar¹⁸¹. No obstante, el bramido de Asio en *Il.* XIII 388-93, que es estrictamente paralelo al de Sarpedón, se debe a una herida en la garganta, no en los pulmones. En todo caso, si la referencia a los pulmones es válida, la herida estaría localizada en la zona de los pulmones que recubre directamente el corazón y no en otra, tal como se confirma en el verso 660, donde se dice que la herida que provocó la muerte de Sarpedón estaba localizada en el corazón (*ἤτορ*). La posibilidad de que se hable de los pulmones también encaja con XVI 503, pues parte del tejido pulmonar, a diferencia del diafragma, del pericardio y de la pleura, sí podría ser extraído con el arma. Además, a favor de los pulmones en este pasaje está también el hecho de que *ψυχή* pueda considerarse, en un sentido físico, como el “aliento vital” que escapa por la herida abierta y sale volando hacia el Hades (cf. *Il.* XVI 856 y XXII 362, variantes de este pasaje), proveniente del asiento del aire en el cuerpo: los pulmones¹⁸². El único problema que persiste es el mismo que teníamos al hablar de la pleura, el pasaje de *Od.* IX 301, y la necesidad de determinar hasta qué punto sería correcto decir que los pulmones o, más bien, parte de ellos, “albergan” el hígado.

Sin embargo, este problema no es tal para un autor como Richard B. Onians¹⁸³, el mayor defensor de la idea de que *φρένες* hacen referencia a

¹⁸¹ Cf. G. S. Kirk (ed.), nota a XVI 481.

¹⁸² A favor de esta interpretación está G. S. Kirk (ed.), *op. cit.*, nota a XVI 502-5. Sin embargo, Eustacio (*Eustathii...*, v. 3, p. 887) pensaba que la *ψυχή* residía en el corazón (*καρδία*): *ὅς οἶόν τις ἐστία τῆς ἐν ἡμῖν οἰκοδεσποτούσης ψυχῆς ἐστίν* “que es como un hogar en nosotros de la dueña de la casa, la *ψυχή*”. Mientras que un escolio a XVI 481 parece referirse al mismo órgano cuando dice: *αἱ φρένες εἰσὶ περὶ τὸ φύσει λαμπρὸν καὶ ἡδὺ μέρος τῆς ψυχῆς* “las *φρένες* están alrededor de la parte de la *ψυχή* que es brillante y suave por naturaleza” (J. Nicole, *Les scolies genevoises de l'Illiade*, vol. 1, reimp., Hildesheim, Olms, 1966 [1ª ed., Ginebra, Georg, 1891]).

¹⁸³ Sus argumentos en favor de los pulmones ocupan todo el capítulo 2º de la primera parte de su obra *The Origins of the European Thought*, pp. 23ss.

los pulmones en Homero¹⁸⁴. Ofrece tantos y tan variados argumentos para defender esta tesis que merece la pena que nos detengamos un momento en su análisis y saquemos las consecuencias pertinentes que nos ayuden a aclarar un poco más, si es posible, la cuestión.

En primer lugar, se apoya en el hecho de que Homero, en algunos pasajes, dice que las *φρένες* son *μέλαιναι* o *ἀμφιμέλαιναι*. Onians, como nosotros más arriba, pone en duda que este tono “oscuro” de las *φρένες* sea atribuible al diafragma, que es de un color rosáceo, pero, sin embargo, considera que encaja perfectamente con el tono de los pulmones en el hombre adulto, que son de un color gris azulado¹⁸⁵. Aunque algunos autores tienen sus reservas sobre la validez de este argumento, ya que para ellos el color oscuro de los pulmones es más bien el resultado de la vida urbana moderna¹⁸⁶, nosotros creemos que puede ser aplicable también a los griegos homéricos, pues ellos también estaban sujetos a la inhalación del dióxido de carbono despedido por el humo de las hogueras durante toda su vida, mientras que un hombre moderno ha sustituido este tipo de humo por la contaminación atmosférica.

Seguidamente, Onians se ocupa de *Od.* IX 301, el pasaje donde se dice que las *φρένες* “albergan” el hígado y que, para nosotros, es problemático si aceptamos que *φρένες* designan los pulmones. Para Onians, la dificultad se supera si pensamos que los pulmones, al estar perfectamente encajados

¹⁸⁴ Como él mismo reconoce, no es el primero en pensar que *φρένες* designan los pulmones. Antes que él, aunque siguiendo un camino diferente, lo hizo P. T. Justesen en *Les principes psychologiques d'Homère*, Copenhague, 1928, aunque no fue seguido por los especialistas. Con posterioridad a Onians, esta tesis ha sido asumida enteramente por James. M. Redfield, quien cree que Onians la reaviva “de forma convincente, entre cuidadosos análisis de las detalladas descripciones anatómicas de Homero” (*op. cit.*, p. 311 n. 25).

¹⁸⁵ Cf. P. L. Williams y R. Warwick, *op. cit.*, t. II, p. 1375: “tras el nacimiento los pulmones tienen una coloración rosada que se transforma en gris oscuro con motas en el adulto, haciéndose éstas negras a edades avanzadas. La materia coloreada se compone de partículas de carbón inhaladas y depositadas en el tejido areolar cerca de la superficie pulmonar”.

¹⁸⁶ Cf. S. Ireland y F.L.D. Steel, *op. cit.*, p. 187.

sobre la superficie abovedada del diafragma, que es la que “recubre” el hígado casi en su totalidad, pueden atribuirse por extensión la “guarda” del hígado, teniendo además a su favor su número en plural y su tamaño. Por otro lado, la referencia a los pulmones encaja a la perfección con el proceso descrito en *Il.* XVI 481-503, pues, por un lado, los pulmones rodean totalmente el corazón, con lo que se puede decir que lo encierran, y, por otro, una parte de tejido pulmonar puede salir perfectamente con la lanza al ser arrancada del cuerpo. Onians alude, asimismo, a argumentos indirectos para demostrar que la alusión a los pulmones es la más verosímil. Así, primero, hace referencia al término *μετάφρενον* diciendo que se refiere a la parte trasera de los pulmones, lo que elimina toda la dificultad que, como hemos visto, surge si se defiende que designa la parte trasera del diafragma. Seguidamente, Onians analiza los epítetos que se aplican a las *φρένες*, intentando demostrar que esta atribución se hace mucho más clara si las *φρένες* designan a los pulmones. Así pues, el epíteto *πυκινός*, que significa “denso” y se aplica en Homero a cosas espesas o de densa textura como las ramas de un árbol o las piedras de un muro, encajaría perfectamente con la multitud de venas y arterias que forman los pulmones, sugiriendo, al tener un significado derivado de corte intelectual, que la complejidad de estructura de los pulmones está íntimamente relacionada con la complejidad de la mente, en cuanto que las *φρένες* aparecen como sede de procesos intelectuales y, además, son asiento del *θυμός*, el principio vital que piensa, siente e incita a la acción. El siguiente epíteto es *πευκάλιμος*, que, por los contextos en los que aparece calificando a *φρένες* (*Il.* VIII 366, XIV 165, XV 81, XX 35), parece describir, como *πυκινός*, con el que se le ha relacionado, una condición deseable de éstas. Sin embargo, Onians va a ofrecer una ingeniosa explicación de su

significado y de su relación con *φρένες*. Basándose en una glosa de Hesiquio que lo relaciona con *ξηρόν ἀγγεῖον*, “cavidad (o recipiente) seco”, Onians deduce que *πνευκάλιμος* haría referencia a la sequedad de las cavidades de las *φρένες*, es decir, de los bronquios en los pulmones. Para demostrar esto, Onians muestra que la sequedad de los pulmones es un signo evidente de su salud y, en tanto que asiento de la vida mental, del bienestar intelectual del individuo, mientras que, por contra, su humedad se relacionaba con la pérdida de la inteligencia o la consciencia, por ejemplo, en el sueño, que, para Onians, era concebido como un líquido¹⁸⁷, o en una intoxicación, especialmente la producida por el vino, del que se dice que se apodera de las *φρένες* cuando un hombre está bebido (por ej., *Od.* IX 362, XVIII 331). Además, la creencia de que los conductos de las *φρένες* = pulmones eran el receptáculo de la bebida era, según Onians, generalizada, tal como se puede rastrear en autores posteriores de los que aquél se ocupa¹⁸⁸.

Finalmente, la última razón que ofrece Onians para la consideración de *φρένες* como pulmones en Homero sigue otra vía: si en Homero sólo existiera la palabra *πνεύμων*, que aparece una sola vez como objetivo de

¹⁸⁷ Cita como ejemplo paradigmático de ello *Il.* XIV 164s., donde Hera pretende engañar a Zeus “derramando” el sueño sobre sus párpados y sus *πνευκάλιμαι φρένες*, que, según Onians, habría que traducir “secos pulmones”, en el sentido de “eficientes, despiertos”. Otros apoyos que aporta Onians para defender su tesis de que el sueño era concebido como un líquido o un vapor húmedo es el uso del epíteto *μελίφρων* “miel para las *φρένες*” aplicado al sueño y que acompaña frecuentemente al vino; un escolio a *Il.* XIV 253, en el que se dice que el sueño (*ὕπνος*) es *ὕγρός*, “húmedo”; y, también, el empleo del verbo *χεύω*, “verter”, que se dice sobre todo de los líquidos. Asimismo, aduce analogías con el uso del *somnus* latino. La idea de que el sueño en Homero era concebido casi como un líquido no deja de ser, para nosotros, ingeniosa y estimulante, aunque pensamos que los argumentos aducidos por Onians, si bien constituyen indicios interesantes, no son en absoluto probatorios.

¹⁸⁸ Así, dice Onians: “both Greeks and Romans believed that the mind in the lungs was in direct relation to the native liquid there, the blood, and that water or wine, alien liquid, when drunk, went to the lungs, and the power in it possessed or displaced the mind there” (*griegos y romanos creían que la mente en los pulmones estaba directamente relacionada con el líquido innato localizado ahí, la sangre, y que el agua o el vino, líquidos ajenos, cuando se bebían iban a los pulmones, con lo que el poder de éstos líquidos se apoderaba de la mente o la dislocaba*) (*op. cit.*, p. 35).

una lanza (*Il.* IV 528), para designar los pulmones, habría una contradicción con el vasto número de heridas descritas, pues los pulmones, grandes órganos afincados en el pecho, serían alcanzados una sola vez mientras otros órganos lo serían mucho más a menudo. Además, no hay ninguna razón para que Homero tuviera un sólo término para los pulmones, mientras para el corazón tiene *κῆρ* y *κραδίη*, o para la cabeza *κάρη*, *κάρηνον* y *κεφαλή*.

Pues bien, y después de este somero repaso de la argumentación de Onians, debemos decir, en primer lugar, que ninguna de las razones apuntadas con respecto a Homero, pues no hemos tenido en cuenta las “confirmaciones” que Onians pretende encontrar en la posterior literatura griega arcaica, nos parecen concluyentes. Las hay de mayor y menor importancia, algunas verosímiles y dignas de ser tomadas como indicios favorables, como la explicación que da de *Od.* IX 301, o su interpretación del término *μετάφρενον*, además del apoyo que ofrece el análisis de los pasajes homéricos relevantes (sobre todo *Il.* XVI 481 y 503), mientras que otras razones, como las derivadas de su interpretación de los epítetos *πυκινός* y *πενκάλιμος*, deben ser tomadas con mayores reservas¹⁸⁹.

En resumen, nosotros también pensamos que, a la vista de todo el material que Homero nos ofrece y del que hemos dado cuenta arriba, y sin que ello suponga que aceptemos en su totalidad los argumentos, a veces

¹⁸⁹ Se ha objetado, y con razón, respecto a la interpretación de estos pasajes por Onians, que éste se empeña en considerarlos desde un punto de vista sesgado, primando el sentido físico, cuando se ha demostrado que es más aceptable un uso figurativo. Así, A. J. Festugière, en su recensión del libro de Onians, “Les origines de la pensée européenne”, *Revue des études grecques*, 66 (1953) p. 402, dice: “à porter attention à cette langue (*la lengua homérica*), on constate qu’il est impossible d’admettre que, chez Homère, un même mot n’ait nécessairement qu’un seul sens, et que ce sens soit nécessairement concret et matériel... Il en va donc de *φρένες*, de *θυμός*, d’*αἰών* etc.” (*al prestar atención a esta lengua, se constata que es imposible admitir que, en Homero, una misma palabra tenga necesariamente un solo sentido, y que este sentido sea necesariamente concreto y material ... Lo mismo se puede decir, pues, de φρένες, θυμός, αἰών etc...*). Cf. también, Félix Buffière, *Les Mythes d’Homère...*, p. 264 n. 17; S. Ireland y F.L.D. Steel, *op. cit.*, p. 188.

harto hipotéticos, de Onians, la consideración de φρήν o φρένες como “pulmones” es la más verosímil¹⁹⁰; en primer lugar, porque el análisis de los pasajes homéricos pertinentes nos lleva a la conclusión de que los pulmones son el único órgano que cumple con todas las características indicadas en dichos contextos; y, en segundo lugar, porque no hay nada en Homero y, sobre todo en la *Ilíada*, que se oponga claramente a ello, a diferencia de las otras opciones¹⁹¹.

2.2. φρήν como instancia directamente implicada en la vida psíquica

Una vez vista la posible identificación anatómica del término φρήν, daremos cuenta ahora de las funciones psíquicas que se le atribuyen al órgano físico, y que tienen que ver directamente con la vida mental, emocional y volitiva del hombre homérico. No está claro si este nuevo sentido del término es derivado del anterior y si lo que antes designaba un órgano corporal que recibe heridas pasó a significar, por un tránsito semántico, la sede de diversas funciones psíquicas, o fue al revés¹⁹². En

¹⁹⁰ También es aceptable la idea general de que φρένες, más que designar un órgano concreto, hace referencia, o bien a un grupo de vísceras situado en la caja torácica que llega hasta el abdomen, con lo que se podría traducir por “entrañas”, tal como aducen algunos léxicos (cf. por ej., Ebeling, ed., *op. cit.*, s. v.; Chantraine, *Dictionnaire...*, s. v.), y autores como A. Frenkian, *op. cit.*, p. 49; D. J. Furley, *op. cit.*, p. 3; Harrison, *op. cit.*, p. 65; A. Cheyns, “La notion de φρένες...”, p. 167; y S. Ireland y F.L.D. Steel, *op. cit.*, p. 194), o bien, al conjunto del aparato respiratorio, posición ecléctica que defiende Buffière, *op. cit.*, p. 264. Otras opciones aducen que el término φρένες se refiere a un órgano impreciso de la región del pecho (cf. V. Larock, *op. cit.*, p. 386; ; S. D. Sullivan, *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrên*, Ottawa, Carleton University Press, 1988, pp. 28-9). Sin embargo, todas estas soluciones nos parecen demasiado vagas.

¹⁹¹ No entendemos la objeción que S. Ireland y F.L.D. Steel oponen a que φρένες haga referencia en Homero a los pulmones. Estos autores dicen que las φρένες, como órgano en el que se localiza, en algunos contextos, la emoción, no pueden identificarse con los pulmones, pues éstos están situados demasiado arriba en la caja torácica para ser los imaginados agentes de muchos sentimientos (*op. cit.*, p. 194), lo cual, para nosotros no tiene fundamento.

¹⁹² S. Ireland y F.L.D. Steel (*op. cit.*, p. 195), y Harrison (*op. cit.*, pp. 64-5) notan la imposibilidad de determinar esta cuestión en el caso de φρήν, aunque éste último tiende a pensar que toda la terminología mental en Homero tenía un origen físico y que la clave para entender ésta debe encontrarse en las reacciones físicas del hombre homérico a su entorno. Postura que asume también Lasso (*op. cit.*, p. 245). De todas formas, y como no es seguro que en la historia de la lengua lo concreto suela preceder a lo abstracto, no debemos caer en la tentación, como hemos visto que Festugière reprocha precisamente a Onians, de primar siempre el sentido físico de los términos en Homero, pues, “à l’époque d’Homère

todo caso, ésta es una de las más importantes funciones que tiene el término en el poema, especialmente, cuando los fenómenos que se localizan en la φρήν son de tipo eminentemente intelectual.

A la hora de abordar el papel de φρήν respecto de los fenómenos psíquicos, seguiremos el mismo criterio que con θυμός, y que consideramos válido para todas las instancias anímicas: el *modo de implicación* en la vida psíquica. Según este criterio, trataremos todas las funciones psicológicas de φρήν atendiendo principalmente a la forma en la que ésta se concibe en relación con dichas funciones. De este modo, nos ocuparemos primero del papel de φρήν como sede de la actividad psíquica en la que el componente intelectual es más acusado; después, como expresión de la función misma del pensar; en tercer lugar, trataremos su carácter de instancia volitiva; seguidamente, su papel de asiento de la vida emocional; y, por último, su función de sede de otras instancias anímicas.

2.2.1. φρήν como sede de la actividad mental

Quiero empezar este párrafo haciendo alusión a aquellos pasajes en los que φρήν, siendo el asiento de determinados fenómenos mentales en el individuo, comparte dicha función con θυμός.

Así, los primeros pasajes que vamos a tratar son aquéllos en los que tanto φρήν como θυμός comparten la función de sede de la agitación interna (expresada por el verbo ὀρμαίνω) con la que Homero identifica la

nous n'en sommes plus au berceau du langage et il y a beau temps qu'on avait alors dépassé le stade des représentations simplement concrètes" (*en la época de Homero no estamos en la cuna del lenguaje y hace mucho tiempo que se había sobrepasado el estadio de las representaciones simplemente concretas*) (Festugière, *op. cit.*, p. 403). De hecho, no creemos que la cuestión de qué sentido fue antes: el físico o el psíquico, sea definitivamente resoluble, y pensamos, con Snell, que es un error considerarla como si fuera fundamental ("φρένες-φρόνησις", p. 35).

ponderación de alternativas de actuación¹⁹³. Lo primero que llama la atención en estos pasajes es que no se nota diferencia alguna entre ambas instancias anímicas, por cuanto las dos suponen aquí un tipo de actividad intelectual de marcado carácter emocional. Esto viene confirmado en otro pasaje (*Il.* X 4-10), en el que únicamente las *φρένες* de Agamenón aparecen como la sede tanto de la agitación mental como de la emocional. La primera, es decir, la mental, parece más preeminente en X 4, donde se dice que Agamenón

. . . πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα
 . . . *revolvía muchas cosas en sus φρένες.*

Mientras que la segunda, la emocional, se revela sobre todo en el verso 10, donde, tras un símil, se dice que Agamenón “gemía” (*ἀνεστενάχιζε*) afligido en el fondo de su *κραδίη*, y

10 . . . τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός,
 . . . *sus φρένες temblaban dentro de él*

como signo de miedo.

Por último, tenemos otra variante de esta función mental en *Il.* XVI 435, donde dice Zeus que su corazón (de nuevo *κραδίη*) ansía (*μέμονε*) dos alternativas de actuación “revolviéndose en las *φρένες* “ (*φρεσὶν ὀρμαίνοντι*). Aquí, la agitación en las *φρένες* de Zeus, de las que no hay

¹⁹³ *Il.* I 193, XI 411, XVII 106, XVIII 15: *ταῦθ' ὀρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* “revolvía en su mente y su *θυμός* estas cosas” (cf., *supra*, p. 80). El único pasaje donde se alude sólo a *φρήν* como objeto del verbo *ὀρμαίνω* es *Il.* X 507, aunque el papel de aquella no varía con respecto a los pasajes en los que aparece acompañada de *θυμός*.

que olvidar aquí su carácter físico, sirve para expresar la función intelectual de ponderar alternativas de actuación; sin embargo, tenemos un rasgo añadido sobre el que debemos llamar la atención: el uso de un término que designa un órgano físico-anímico, análogo a *θυμός* y *φρήν*, para personalizar, por sinécdoque, al propio Zeus.

Convendría detenernos un poco sobre este hecho: que se nombren en Homero ciertas partes del cuerpo para hacer referencia al individuo como totalidad. Estas partes de la persona aparecen como sede de los más diversos aspectos de la vida anímica, y, también, en ocasiones, de sus cualidades características, todo lo cual va referido a dichas partes en cuanto que éstas hacen las veces de toda la persona. Vimos que ocurría esto con *θυμός*, mientras que *φρήν*, como tendremos ocasión de comprobar con cierta frecuencia más adelante, no va a constituir una excepción. Incluso, podemos comprobar que la identidad personal se halla expresada tanto por estas palabras que designan “instancias anímicas”, como por términos que hacen referencia a órganos puramente físicos como *χεῖρες*, “manos” (*Il.* I 166), *κεφαλή*, “cabeza” (*Il.* XXIII 94) etc...¹⁹⁴ Este hecho se ha querido explicar por la carencia en Homero de una distinción clara entre lo físico y lo psíquico, derivada, a su vez, de la falta de un concepto preciso de alma en oposición al cuerpo¹⁹⁵. Homero tiende a identificar las reacciones físicas

¹⁹⁴ Ver Fränkel, *Poesía y Filosofía...*, p. 85. Este autor nos revela además en la nota 3 de dicha página que el término homérico para la persona es “cabeza”, del mismo modo que en el lenguaje jurídico romano se usa *caput* y *capitalis* por “persona” y “personal”, mientras que *res* es la propiedad. Por otra parte, el mismo autor señala una curiosa excepción al hecho de que en Homero un órgano represente a la totalidad de la persona. Se trata de *Il.* I 225, donde Aquiles le dice a Agamenón: *κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο*, “tienes ojos de perro, pero corazón de ciervo”, es decir, “tienes dos identidades, una externa en la que aparentas la valentía del perro, del cazador, y otra interna, que representaría tu yo verdadero, en la que eres cobarde como un ciervo”. Así, en este pasaje el yo se repartiría entre dos órganos, aunque con la salvedad de que el segundo, *κραδίην*, representaría en la intención del hablante el yo más auténtico de Agamenón (H. Fränkel, “recensión del libro de W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*”, *American Journal of Philology*, 60 (1939) 4, p. 478 n. 9).

¹⁹⁵ Cf. Lasso en *Introducción a Homero*, pp. 245ss., que se basa igualmente en Fränkel, *Poesía y Filosofía...*, p. 85. Este último autor, en *Amer. Jour. Phil.* 60 (1939) 4, p. 477, dice: “A person in Homer is not a closed and compact entity but something like an open ‘field’ from which forces freely

ante los estímulos del entorno, que él atribuye a las distintas partes del cuerpo, con los impulsos y sentimientos que dichas reacciones provocan, de modo que dichas partes devienen asiento de estos impulsos y sentimientos, que son fenómenos psíquicos, pero que apenas se distinguen de los puramente físicos. Por tanto, si el hombre homérico descubre en cualquiera de sus órganos una cierta potencialidad¹⁹⁶ y cree que éstos, tomando el síntoma por la causa, no sólo son sede, sino también causa de dicha potencia anímica, parece natural, en cuanto que aquél carece de un concepto de “alma” como principio psíquico unitario al que atribuir su vida anímica, el paso de considerar a cualquiera de estos órganos con la entidad suficiente como para ser dignos representantes del individuo como un todo, aunque siempre esté presente implícitamente la idea de la unidad del ser humano¹⁹⁷. De hecho, pensamos que no se puede dudar de que el hombre homérico sea un “sujeto”, es decir, sea autoconsciente de su propia unidad anímica, de su propia individualidad; individualidad a la que atribuir toda su vida mental,

emanate and which is freely permeated by outside forces, factual as well as spiritual. If it is not easy even for us to imagine some central or organizing principle within a person in which his character can be assumed to inhere, it was impossible for the Homeric poets” (*En Homero la persona no es una entidad cerrada y compacta, sino algo como un “campo” abierto del cual emanan libremente fuerzas y que es permeable a fuerzas externas tanto objetivas como espirituales. Si ni siquiera es fácil para nosotros imaginar algún principio central u organizado dentro de una persona en el que puede asumirse que habita su carácter, para los poetas homéricos era imposible*). Esta explicación, que intenta dar una pista sobre la razón de que los fenómenos del carácter estén unidos a los órganos humanos individuales, nos vale igualmente para dar cuenta del papel de éstos como representantes de la identidad personal, pues el carácter expresa la peculiaridad de la persona y la distingue como ser personal de otra.

¹⁹⁶ “Cualquiera de las actividades que llamamos anímicas puede asignarse a todo el hombre y a cada uno de sus miembros (...) La ‘sustancia del alma’ se halla en el conjunto del cuerpo y se la designa con relación a aquellas partes del cuerpo en que su potencialidad se muestra más evidentemente, aunque todo, en el hombre, puede ser ‘alma’, con tal de que exista allí ese poder” (Lasso, *op. cit.*, pp. 245 y 249).

¹⁹⁷ “(El hombre homérico) no se siente a sí mismo como una dualidad escindida sino como un ser unitario. Y tal como se siente, lo es de hecho. No se trata de responsabilizar de la ausencia de un concepto de alma viviente a una imperfecta observación o a un poder subdesarrollado de discriminación, puesto que en realidad el hombre homérico no tenía ‘alma’ en el sentido actual de la palabra” (Fränkel, *Poesía y Filosofía...*, pp. 84-5).

emocional y volitiva¹⁹⁸. Para nosotros, la unidad de la persona existe, y podemos decir, con Joan B. Llinares, que

*los diferentes órganos 'psíquicos' denominados thymós, nóos, phren, etc., describen funciones que llevan a cabo unas personas que desempeñan un papel irremplazable, coordinativo, integrador y unitario, sin el cual aquellos órganos, como los 'corporales', no las cumplirían ni se sabría a quién atribuirlos.*¹⁹⁹

Asimismo, el uso de φρήν y θυμός con el verbo ὀρμαίνω nos confirma, como tendremos ocasión de ver más adelante con cierta frecuencia, otra característica homérica: que distintos "órganos anímicos", es decir, instancias que se nombran como sede de diversas funciones intelectuales y emocionales del individuo, comparten algunas de estas funciones, de tal manera que, en los contextos donde esto sucede, no vale seguir un criterio "funcional", valga la redundancia, para distinguirlos²⁰⁰. Incluso puede dar la impresión de que son meramente intercambiables²⁰¹.

¹⁹⁸ Algo que, como se sabe, puso en duda Snell basándose en discutibles criterios espiritualistas e historicistas (*Las fuentes...*, cap. 1).

¹⁹⁹ "¿Son verdaderos 'sujetos' los seres humanos de la Grecia arcaica?" en *op. cit.*, p. 49.

²⁰⁰ Para tener una panorámica general de las superposiciones de sentido entre los términos referentes a la vida psíquica, se puede consultar con provecho la obra de J. H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 vols., Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969 (= 1879-1888).

²⁰¹ Este hecho ya ha sido puesto de manifiesto por autores como Harrison (*op. cit.*, pp. 67-8) y, siguiendo a éste, Lasso (*op. cit.*, pp. 243-4). El primero hace constar que esa indiferenciación de los campos de referencia de estos "órganos anímicos" puede deberse a cierta fusión de la actividad mental en Homero, explicable en cuanto que, como bien dice Harrison, "la épica homérica no es un tratado psicológico", y los personajes homéricos poseen un tipo de pensamiento que depende en gran medida de sus propias experiencias emocionales, por lo que buscar una clara distinción en el uso de los distintos órganos mentales, tal como la que encontramos, por ejemplo, en Platón, presupondría una unidad consciente de la vida mental que no existe en Homero, quien sólo muestra signos de una lógica instintiva que reafirme la unidad básica de la vida mental del hombre. Por su parte, Lasso expresa la misma idea de este modo: "Para el hombre homérico, que no es un psicólogo, la vida anímica constituye ante todo una unidad. La multiplicidad de los términos que en Homero la designan no responde a un esfuerzo de análisis consciente, sino que halla su fuente en la variedad misma de las experiencias que provocan su uso. No una división consciente, que presupondría la consciencia de una unidad, sino el aletear de una cierta lógica instintiva que afirma la unidad básica de la vida anímica, es lo que encontramos en Homero. De aquí que, junto a la esfera central semántica de las expresiones en cuestión, apreciemos zonas marginales en las que abundan los contactos y las interferencias" (*ibid.*, pp. 243-4). Es decir, según estos autores, el hombre homérico, al carecer de una idea consciente de unidad psíquica, atribuye los diferentes aspectos de su vida anímica a distintos "órganos anímicos" en función de su pertinencia en las

Sin embargo, no falta quien advierte contra la tentación de una “indiferenciación predominante” de tales centros anímicos, de forma que la función de cada uno de éstos dependa únicamente de su papel en la frase, pues éstos mantienen un núcleo semántico diferenciador²⁰². Efectivamente, hay usos de *θυμός*, por ejemplo, que no comparte *φρήν*, y viceversa, pero tampoco cabe hablar de pura excepcionalidad cuando éstos comparten las mismas funciones; estos casos no son infrecuentes y nos hacen estar prevenidos contra interpretaciones demasiado simplistas que tienden a contraponer dichos “órganos anímicos”, diciendo que el uno es la sede de las emociones, mientras el otro de la razón y de la vida intelectual. De hecho, nosotros compartimos la idea de que no es el aspecto semántico el principal criterio de selección de estos términos por parte del poeta. La estructura formal del verso, la construcción métrica y unas relaciones

experiencias psíquicas de cada caso. Sin embargo, no falta quien, en vez de buscar la causa del uso de tal o cual término designante de la vida mental, vuelve su atención al uso que de la lengua hace el mismo poeta, teniendo en cuenta la sintaxis de la expresión en la que aparece dicho término, el tipo de verbo al que acompaña e, incluso, la conveniencia métrica (cf. Paolo Vivante, *op. cit.*, p. 122ss.). La tesis de este autor al respecto no puede ser más explícita (p. 122): “più che per il significato, questi nomi differiscono tra loro per la funzione nella frase” (*más que por el significado, estos términos difieren entre sí por su función en la frase*). En tiempos recientes, otro autor, Thomas Jahn, ha rescatado el argumento formal y ha llegado a la conclusión de que el criterio de selección de toda la gama de términos “psicológicos” de que dispone el poeta es la pura conveniencia métrica, no razones de tipo semántico (*op. cit.*, pp. 293ss.). Postura que Sullivan adopta con reservas, pues, para esta autora, aunque el metro y la estructura formular de la poesía homérica determine en gran medida qué término se emplee en cada caso, éstos revelan rasgos distintivos (cf. S. D. Sullivan, “The Mind and Heart of Zeus in Homer and the Homeric Hymns”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37 (1994) p. 103).

²⁰² Cf. Lasso, en *op. cit.*, p. 244. Sin embargo, Paolo Vivante, que comparte la concepción de Harrison y Lasso sobre la estructura de la vida anímica en el hombre homérico y sobre el papel de los “órganos anímicos” en ella, discrepa de que los términos usados para designar estos órganos tengan un significado propio diferenciador, de hecho, los califica como “sinónimos” (*op. cit.*, pp. 116-7): “questi sinonimi omerici non si sono ancora isolati in nessun particolare e ben definito significato che sia loro esclusivamente proprio: essi sono tutt’uno con l’espressione di cui fanno parte, esistono solo in quanto è ad essi riferita una certa funzione. Ciò che conta, qui, è la sensazione particolare nella sua singolarità, al cui svolgersi serve l’organo pertinente. Un tale procedimento espressivo naturalmente prescinde da ogni idea generale di “anima”; e quindi anche dal dualismo di anima e corpo” (*estos sinónimos homéricos no están aislados todavía en ningún significado particular o bien definido que sea exclusivamente propio: son todo uno con la expresión de la que forman parte, existen sólo en cuanto les es atribuida una cierta función. Lo que cuenta aquí es la sensación particular en su singularidad, a cuyo desenvolvimiento sirve el órgano pertinente. Un procedimiento expresivo tal prescinde naturalmente de toda idea general de “alma”, y también, por tanto, del dualismo de alma y cuerpo*).

sintagmáticas de los miembros de la frase condicionadas por la tradición, deben ser tenidos muy en cuenta.

Ahora, y después de este necesario inciso, seguimos viendo otros casos de indiferenciación de funciones mentales. Uno de ellos es cuando se hace alusión a la *φρήν* como instancia en la que tiene lugar la actividad psíquica consistente en la reflexión que subyace a la duda ante dos posibilidades de actuación expresada por el verbo *μερμηρίζω*. Ya vimos que tal función era compartida de lleno por el *θυμός* ²⁰³. Aquí podemos añadir que dicho sentido aparece también en otro pasaje: *Il.* II 3, en el que Zeus medita en su *φρήν* la forma de honrar a Aquiles haciendo que perezcan los aqueos, siendo el producto de esa meditación revelado por su *θυμός*

. . . Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος,
 ἀλλ' ὃ γε μερμήριζε κατὰ φρένα ὡς Ἀχιλῆα
 τιμήσῃ, ὀλέσῃ δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν.
 5 ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή,
 . . . el profundo sueño no dominaba a Zeus,
 sino que éste meditaba en su *φρήν* cómo a Aquiles
 honrar, y que matara a muchos sobre las naves de los aqueos.
 Y ésta resolución se le mostró la mejor en su *θυμός*.

Aquí, podemos destacar, junto al paralelismo de función de ambas instancias psíquicas²⁰⁴, el carácter intelectual de dicha función revelado por el verbo, el cual, en un sentido transitivo aparecerá en la *Odisea* haciendo de la *φρήν*

²⁰³ Cf., *supra*, p. 82.

²⁰⁴ En *Od.* XVI 73 y XX 38 se hace responsable de esta función al *θυμός* dentro de las *φρένες*, variante que parece deberse a un paralelismo con otros pasajes en los que se hace a las *φρένες* asiento del *θυμός*, aunque en ellos la función de ambos sea distinta.

asiento de la inventiva y la imaginación (*Od.* XXIV 128). Asimismo, este carácter inventivo de la φρήν lo podemos apreciar también en otros dos pasajes: *Il.* IX 423 y XX 116, en los que dicho papel es expresado por el verbo φράζομαι, cuyo significado en estos contextos alude sin duda a la actividad intelectual de imaginar ideas necesarias para solucionar un problema práctico²⁰⁵.

La identificación de funciones entre φρήν y θυμός quizá no sea tan manifiesta como en aquellos pasajes en los que ambos son sede de la maquinación y la trama (μήδομαι) de acciones funestas para con una segunda persona: por ej., si comparamos *Il.* VI 157 o XIV 253, donde se dice que alguien

κακὰ μήσατο θυμῷ
maquinó maldades en su θυμός²⁰⁶,

con *Il.* XXI 19 o XXIII 176, donde lo dicho es

κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα
maquinaba malas acciones en sus φρένες,

casi podemos decir que la diferencia brilla por su ausencia, lo cual tampoco nos debe extrañar, en cuanto que, como ya vimos en el capítulo anterior y tendremos ocasión de confirmar en seguida, la función intelectual que se desarrolla tanto en la φρήν como en el θυμός contiene elementos emocionales, supone una declaración de intenciones con una resolución

²⁰⁵ Función que ya vimos ejemplificada en *Il.* XX 163, donde Zeus declaraba que Posidón “ponderara” (φραζέσθω) en su φρήν y su θυμός las consecuencias de oponerse a su voluntad. Cf., *supra* p. 82.

²⁰⁶ Cf. *supra*, p. 93.

implícita a la acción, y conlleva una cierta valoración moral, que se trasluce claramente por parte del poeta, por ej. en *Il.* XXIII 176, al declarar como *κακὰ ἔργα* la acción de Aquiles de sacrificar en la pira funeraria de Patroclo a dos de sus perros y a doce troyanos como venganza.

Asimismo, ya vimos en el capítulo anterior cómo afectaba al *θυμός* el variado uso del verbo *οἶδα* y cómo compartía con *φρήν* (*Il.* IV 163, VI 447) el conocimiento cierto de un suceso futuro (la caída de Troya), una convicción nacida de la verdad tradicional que Homero pone en boca de sus personajes²⁰⁷. Pero también comparten ambas instancias otra función especial expresada por el verbo *οἶδα* y que analizamos con cierto detalle: se trata del modo de expresar con formas como *οἶδε ἥπια δήνεα, ἄγρια οἶδε κ.τ.λ.*, un saber “ético” que incluye lo siguiente: primero, la consciencia de los hechos aludidos; segundo, el sentimiento paralelo a dicho conocimiento que todavía se posee; y, por último, un deseo de actuar en consecuencia que implica de hecho la acción, lo que además, en conjunto, sirve para dar una idea del propio carácter. Así, veíamos que, para caracterizar el temperamento de Aquiles derivado de su ferocidad, se dice, entre otras lindezas, que sólo *ἄγρια οἶδε* (*Il.* XXIV 41), mientras que, para significar el talante de Odiseo, concretado en su fidelidad y buenos servicios a la causa aquea, Agamenón dice que su *θυμός* sólo *ἥπια δήνεα οἶδε* (*Il.* IV 360). Pues bien, a la *φρήν* también se le hace partícipe de esta rica función como representante de la totalidad de la persona, y se dice, por ejemplo, que las *φρένες* de Tersites saben *ἔπεα ἄκοσμά τε πολλὰ* “muchas palabras desordenadas” (*Il.* II 213), que las de Deípilo

²⁰⁷ Cf., *supra*, pp. 88-9.

saben ἄρτια “cosas oportunas” (*Il.* V 326)²⁰⁸ y que las de Perifante saben φίλα μήδεα “queridos pensamientos” para con Eneas (*Il.* XVII 325). En todos estos casos se quiere reflejar, a través de una actitud emocional derivada de un acto intelectual que conlleva en sí una acción visible, el talante propio de los distintos personajes, cuyos actos característicos: la impostura fuera de todo respeto y medida de Tersites hacia los reyes en clara actitud anti-aristocrática, la sensatez y justeza de mente de Deípilo que despierta el aprecio de Esténelo, y la buena disposición y fidelidad de Perifante, conllevan un juicio moral que se trasluce en lo que se dice de ellos²⁰⁹.

Por otro lado, y ocupándonos ya sólo de φρήν, tenemos otros pasajes en los que ésta, siendo objeto del verbo οἶδα, aparece como la sede de varios aspectos de un mismo tipo de conocimiento: por ejemplo, en *Il.* II 301, Odiseo declara que todos los aqueos saben en las φρένες (ἴδμεν ἐνὶ φρεσὶ) el vaticinio de Calcante en Áulide, con lo que alude a un tipo de conocimiento asimilable al recuerdo de conceptos expresados verbalmente; en *Il.* V 406, lo que no sabe en su φρήν Diomedes (οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος υἱὸς) es un conocimiento relativo a los dioses que es producto de la experiencia; mientras que, por último, en *Il.* VIII 366, Atenea

²⁰⁸ Encontramos una variante de este pasaje con un verbo de significado afín (ἐπίσταμαι) en *Il.* XIV 92, donde Odiseo hace a las φρένες del varón sede de la capacidad de ἄρτια βάζειν “decir cosas oportunas” o “decir lo justo” en cada momento, lo que, junto a otras consideraciones, como la de llevar cetro y tener la responsabilidad del mando, componen el semblante de lo que debe ser el soberano. Lo que nos confirma que las φρένες son las responsables de un tipo de conocimiento que conlleva una actitud moral y que muestra, además, el carácter del individuo.

²⁰⁹ Para Fränkel, la tendencia griega a no apreciar el aspecto subjetivo del carácter, y a considerar las acciones como el resultado de un conocimiento dado que puede explicitarse en un razonamiento puro, está en la base de estos modos de expresión, “en los que una cierta actitud moral se reduce a la posesión mental de un conjunto específico de nociones y capacidades” (*in which a certain moral attitude is reduced to the mental possession of a specific set of notions and abilities*) (*Amer. Journ. Phil.*, 60 (1939) 4, p. 478). Esta reducción del carácter moral, los sentimientos personales y la conducta al conocimiento ha sido puesta de manifiesto por numerosos intérpretes de Homero, como, por ej., Wilhelm Nestle, *op. cit.*, p. 35; E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 29-30; Richard B. Onians, *op. cit.*, pp. 15ss.; A. W. Adkins, *op. cit.*, pp. 20 y 47-8. Cf. *supra*, p. 92, n. 92.

lamenta no haber tenido en el pasado consciencia en las *φρένες* (*εἰ γὰρ ἐγὼ τάδε ἦδε' ἐνὶ φρεσὶ*) del comportamiento que tendría Zeus al ayudar a Héctor contra los dánaos. En todos los casos, se trata de un conocimiento resultativo, de un producto de la vivencia del individuo del que se toma consciencia y que tiene, la mayor parte de las veces, consecuencias emocionales, aunque, de todos modos, la preeminencia intelectual es evidente.

No queremos abandonar aún este verbo sin hacer alusión a dos pasajes en los que aparece su sentido original, es decir, el que correspondería a la forma **εἶδω*, lo que nos retrotrae a la fuente visual del conocimiento expresado. Con ello nos introducimos en aquellos pasajes en los que *φρήν* parece designar la sede de la función perceptiva del individuo. Así pues, tenemos, por un lado, *Il.* XXI 61, donde Aquiles quiere ver (i. e. comprobar) en las *φρένες* que Licaón no volverá a escapar a la punta de su lanza:

60 ἀλλ' ἄγε δὴ καὶ δοῦρός ἀκωκῆς ἡμετέροιο
γεύσεται, ὅφρα ἴδωμαι ἐνὶ φρεσὶν ἠδὲ δαείω
ἢ ἄρ' ὁμῶς καὶ κεῖθεν ἐλεύσεται,
Pero ¡ea! la punta de nuestra lanza
probará, para que yo vea en las φρένες y averigüe
si acaso también regresará de nuevo.

Y, por otro, *Il.* XXIV 197, en el que Priamo, para pedirle su parecer sobre ir a rescatar a Héctor, pregunta a Hécuba:

. . . τί τοι φρεσὶν εἶδεται εἶναι;
. . . ¿qué te aparece en las φρένες ?,

es decir,

¿qué se te hace visible en las φρένες (sobre el tema)?.

Como podemos comprobar, las φρένες (en plural) son aquí la sede de la función visual²¹⁰, lo que supone, además, el primer paso de un conocimiento incoativo, no resultativo, que en el caso de Aquiles se asimila a un aprendizaje²¹¹ (aparte el sentido irónico), y en el de Hécuba a la formación de una opinión, que es un tipo de conocimiento proyectivo. Todo ello expresa el principio del proceso intelectual, mientras que los pasajes que vimos más arriba hacían alusión al final de dicho proceso y a sus consecuencias concomitantes.

Este papel de φρένες como sede de la función de la percepción se hace incluso más evidente en un curioso pasaje (*Il.* X 139), en el que Néstor, profiriendo grandes voces, despierta a Odiseo, pues

. . . τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἤλυθ' ἰωή
 . . . a éste al momento le llegó a las φρένες el sonido.

Las φρένες aparecen aquí como el órgano que recibe el sonido en forma de grito, y, por lo tanto, donde se localiza la percepción auditiva, del mismo modo que en los pasajes anteriores era la visual. Que dicha percepción se sitúe en las φρένες en estos pasajes obedece, probablemente, a que conlleva también un tipo de conocimiento: el tomar consciencia de una situación dada, cuyo asiento propio son las φρένες (y también el θυμός, cf.

²¹⁰ No es de extrañar, en cuanto la percepción visual supone un tipo de conocimiento y las φρένες son una de las sedes, además del θυμός, de la vida mental del individuo.

²¹¹ Pues δαείω (pres. subj. pas. de un supuesto *δάω) significa propiamente “ser instruido, aprender”.

Il. XVI 119), tal como apreciamos en pasajes como *Il.* I 333, VIII 446, XVI 530 o XXII 296²¹². Otra explicación posible, y aún así complementaria, la ofrece Onians²¹³, quien se fija más en el proceso físico de la percepción. Según él, los gritos de Néstor equivalen a las palabras que se profieren y de las que se dice que llegan a las *φρένες* del oyente²¹⁴; de este modo, el grito de Néstor, o más bien el aliento en que el mismo grito consiste, llega a los oídos de Odiseo y, de allí, directamente a sus *φρένες*, que para Onians ya vimos que son los pulmones, la sede del aliento. Así pues, el hecho de que el grito proferido equivalga a la palabra, y ésta, como podemos comprobar por otros contextos²¹⁵, al pensamiento, nos lleva a la conclusión lógica de que las *φρένες*, la sede del aire interno (*θυμός*) que conforma la materia de la consciencia y los procesos intelectivos y emocionales, sean las destinatarias del aire externo constitutivo del sonido, lo que implica, por tanto, ser la sede de la percepción acústica y, como ese sonido es significativo e involucra el pensamiento²¹⁶, del conocimiento que ese sonido implica.

²¹² El único pasaje estrictamente paralelo es el *Himno homérico a Hermes* 421, donde Hermes toca la tortuga convertida en lira y *ἐρατὴ δὲ διὰ φρένας ἦλυθ' ἰωή / θεσπεσίης ἐνοπῆς* “el sonido encantador de la voz divina llegó a las *φρένες* (de Apolo)”, quien, al escucharlo, siente alegría y un dulce deseo en el *θυμός*. Aquí también se hace a las *φρένες* receptoras del sonido (*ἰωή*), cuya percepción no sólo supone la toma de consciencia de un hecho concreto, sino que provoca también un sentimiento de bienestar que produce alegría y deseo. Sin embargo, en *Od.* XVII 261 cambia la fórmula, y el *ἰωή*, que aquí también hace referencia a un sonido musical, el de la lira, no llega esta vez a las *φρένες* sino al propio individuo: “Odiseo y el divino porquerizo se detuvieron cerca; en torno a ellos llegaba el sonido de la cóncava lira” (*περὶ δὲ σφεας ἦλυθ' ἰωή φόρμιγγος γλαφυρῆς*). La variante formular no debe sorprendernos, por cuanto, como hemos visto, es común en Homero el uso de la sinécdoque, y designar al todo (el hombre en su conjunto) con el nombre de una de sus partes, que, en el caso de *Il.* X 139 y otros muchos pasajes, es el de *φρένες*. Por tanto, podemos interpretar el pasaje de la *Odisea* como la expresión normal de lo que en la *Iliada* aparecía en forma de tropo.

²¹³ *Op. cit.*, pp. 69-70.

²¹⁴ Ver *infra*, p. 212, n. 221.

²¹⁵ Ver *infra*, p. 213, n. 222.

²¹⁶ Que la *ἰωή* designa, en este caso, un sonido significativo que se puede poner en relación con la palabra (*μῦθος* o *ἔπος*), está claro en cuanto que Odiseo lo interpreta como una llamada de alguien que requiere su presencia, del mismo modo que en el *Himno hom. a Hermes*, Apolo lo toma como productor de deleite y deseo.

La función de la percepción se trasluce aún en el verbo *γιννώσκω*, en aquellos pasajes en los que las *φρένες* aparecen como la sede del apercibimiento de un hecho concreto en el siguiente verso formular (*Il.* I 333, VIII 446 y XXII 296):

αὐτὰρ ὃ ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε
pero él se dió cuenta en sus φρένες y dijo,

o en ligeras variantes de éste. Se trata de la comprensión inmediata de una situación que está ante los ojos, o que se siente muy próxima, y que conlleva una reacción del sujeto, pudiendo ser ésta de alegría y satisfacción (como la de Glauco en *Il.* XVI 530 al apercibirse de la ayuda de Apolo), o de aflicción ante el descubrimiento de un engaño (como le ocurre a Héctor en *Il.* XXII 296). Asimismo, dicha comprensión puede ser fruto de la deducción lógica que se desprende de la misma situación, como en *Il.* XXIV 563, donde Aquiles se aperece en las *φρένες* (*γιννώσκω . . . φρεσίν*) de que Príamo ha llegado ante él gracias a algún dios y no por él mismo, pues lo contrario hubiera sido una temeridad.

Vemos, pues, que la *φρήν* está involucrada en una rica gama de procesos mentales, procesos que contribuye a expresar también un verbo de tan amplia significación como *νοέω*, el cual comparte funciones ya expresadas por otros verbos y añade otras nuevas. De las primeras podemos citar la de tener conocimiento de un hecho relativo al poder de los dioses cuyo desconocimiento es signo de necedad pueril (*Il.* XX 264)²¹⁷, y la de la reflexión ante la duda entre dos alternativas de actuación (*Il.* XX 310)²¹⁸.

²¹⁷ Cf. el paralelismo con *οἶδα* en *Il.* V 406, *supra*, p. 206.

²¹⁸ Cf. el paralelismo con *μερμηρίζω* en *Il.* V 671, VIII 169, *supra*, pp. 82-3.

De las segundas, tenemos, primero, la de tener pensamientos que suponen una actitud ante un hecho y afectan a la motivación, lo que, además, sirve de expresión de la presencia de un afecto que condiciona la conducta, como vemos en *Il.* IX 600, donde se pide a Aquiles que cambie de postura y actitud diciéndole que

. . . μή μοι ταῦτα νόει φρεσὶ
 . . . no tenga esos mismos pensamientos en las φρένες²¹⁹,

aludiendo a la actitud de Meleagro quien, como Aquiles, era dominado por su cólera y acabó “cediendo a su θυμός “ cuando lo convencieron. En segundo lugar, cabe citar la función de νόος en las πευκάλιμαι φρένες de “imaginar” (νοεῖν), con una carga de deseo, otras situaciones más agradables al individuo, al mismo tiempo que se expresa la rapidez del pensamiento al tener ese tipo de imaginaciones, como corresponde a un símil en el que se quiere resaltar la prontitud de Hera en obedecer los encargos de Zeus (*Il.* XV 80-83). Del epíteto πευκάλιμος, que se traduce por “sensato, prudente” y, también, por “inteligente, sagaz”, y que sólo aparece calificando a φρένες, ya se ha hablado antes²²⁰, aunque nos ocuparemos de él más adelante.

Por último, resta aludir en este contexto a la función de tener la intención, marcada por claros tintes emocionales, de hacer algo en favor de

²¹⁹ La función consistente en la posesión de pensamientos que conllevan un determinado estado emocional y afectan a la motivación y a la predisposición anímica a actuar, también es propia de las φρένες en *Il.* XIV 264, donde Hera le pregunta al Sueño personificado, una vez que éste le ha expresado su temor de engañar a Zeus por segunda vez, τί ἡ δὲ σὺ ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῆσι μενοινῶς; “¿por qué piensas tú estas cosas en tus φρένες?”, haciendo con ello a las φρένες la depositaria de los temores angustiosos que implican una actitud de negativa en el individuo, con la peculiaridad de que esos temores se identifican, por la significación del verbo μενοινῶ en este contexto, con la actividad mental de concebir o tramar ideas.

²²⁰ Cf. *supra*, pp. 193-4.

otra persona, lo que expresa el propio individuo diciendo que “piensa” (νοεῖ) en las φρένες en ello (Il. XXII 235). Pues bien, de estas funciones expresadas por el verbo νοέω, cabe sacar la siguiente conclusión: su carácter inconfundiblemente intelectual pero en el que están involucrados, eso sí, determinados afectos que desembocan en la expresión de una intención o de una actitud, lo que, desde luego, supone una significación mucho más rica que el mero “percibir por los ojos” de su sentido original.

Cabe aludir también al papel de φρήν como sede del recuerdo y la memoria, es decir, de la consciencia de pensamientos (como productos de la función de recordar) que están íntimamente relacionados con la palabra: por un lado, en cuanto la palabra es expresión de aquéllos, y, por otro, en cuanto ésta sirve para imprimir pensamientos en las φρένες²²¹. Como ejemplo del primer caso, en el que el recuerdo es revelado por la palabra, y al que se apela como fuente de conocimiento, tenemos un pasaje (Il. XVII 260) que

²²¹ Podemos ofrecer una descripción, siguiendo a Onians (*op. cit.*, pp. 67ss.), del papel de las φρένες en este doble proceso: por un lado, en la expresión de las palabras (identificadas con los pensamientos), y, por otro, en su recepción y guarda. En primer lugar, las palabras, encarnación de los pensamientos, se identifican con el aliento que constituye su vehículo físico. Al ser pronunciadas, salen de la boca volando, pues son “aladas” (ἔπεα πτερόεντα, Il. I 201, II 7, etc...), mientras que las palabras que no se emiten se guardan en las φρένες (ἔχειτ' ἐν φρεσὶ μῦθον, Od. XV 445) y no son “aladas” (ἄπτερος ἔπλετο μῦθος, Od. XVII 57). Así, una vez que el emisor profiere las palabras, hálitos voladores, éstos llegan al receptor, quien los imprime y guarda en su θυμός (por ej., σύνθετο θυμῷ βουλήν, Il. VII 44; ἐν θυμῷ δ' ἐβάλλοντο ἔπος, Il. XV 566; μῦθον πεπνυμένον ἔνθετο θυμῷ, Od. I 361, XXI 355), o, directamente, en sus φρένες (Il. I 297, IV 39, XIX 121; Il. II 213), que son la sede del θυμός. Así, para Onians, esta indiferenciación entre el componente físico e intelectual del pensamiento, propia de las culturas con poca familiaridad con la escritura, y la idea de que el aliento interno (θυμός) constituye la materia de la consciencia, está en la base de la consideración de las φρένες como el órgano de los procesos mentales: “Not only the evident connection between breathing and emotion already urged, but also the belief that thoughts are words and words are breath - ἔπεα ἄεργα as Sappho seems to have called them- would lead to the belief that the organs of breath, the lungs, are the organs of mind” (No sólo la conexión evidente entre la respiración y la emoción ya expuesta, sino también la creencia de que los pensamientos son palabras y las palabras aliento - ἔπεα ἄεργα como Safo parece haberlas llamado- conduciría a la creencia de que los órganos del aliento, los pulmones, son los órganos de la mente) (*op. cit.*, pp. 67-8). Por otro lado, la relación existente entre los términos referentes a la vida psíquica y el ejercicio de la palabra ha sido objeto de estudio en un reciente trabajo de S. D. Sullivan, “The Relationship of Speech and Psychic Entities in Early Greek Poetry”, *Prometheus*, 21, 3 (1995) pp. 228-240.

es análogo a otros en los que el poeta pide a las Musas que le revelen los nombres de los caudillos del pasado (por ej., *Il.* II 484-487). Dicho pasaje es el siguiente:

260 τίς κεν ᾗσι φρεσὶν οὐνόματ' εἴποι,
 ὅσσοι δὴ μετόπισθε μάχην ἤγειραν Ἀχαιῶν;
¿quién podría decir en sus φρένες los nombres
de cuantos despertaron después la lucha de los aqueos?.

Con esta pregunta retórica no se trata de establecer un razonamiento discursivo en un diálogo con una especie de *alter ego* como el *θυμός*, sino que se hace a *φρένες* la depositaria y, por ende, la fuente del conocimiento de cosas pasadas, que, por su gran número, parece difícil recordar. Es de notar, asimismo, que la alusión al recuerdo, es decir, a una función intelectual, se identifica con su expresión oral, lo que confirma la tendencia, ya apuntada arriba, de hacer de la palabra el correlato del pensamiento, en este caso del recuerdo²²².

Dicha tendencia se aprecia también en otro pasaje, *Il.* IX 313, en el que se hace a las *φρένες* la sede oculta de esos pensamientos que revelan las intenciones del individuo y que no se pretenden dar a conocer, mientras la

²²² La íntima relación que existe entre palabra y pensamiento en Homero está fuera de toda duda. Basta observar el uso que hace el poeta de los términos *μῦθος* y *ἔπος* para designar el producto de la actividad que expresan los verbos de corte más intelectual, como *νοέω* u *οἶδα*, para comprobarlo: cf. por ej., lo que dice Hera a Zeus en *Il.* I 541-5: “siempre te es querido, cuando piensas (*φρονέοντα*) estando lejos de mí, / decidir (*δικαζέμεν*) cosas ocultas; y nunca, / benévolo, has osado decirme la palabra (*ἔπος*) que concibes (*νοήσης*)”, y la respuesta de Zeus: “Hera, no esperes en verdad todas mis palabras (*μύθους*) / conocer (*εἰδήσειν*)”; lo que se dice de Tersites en *Il.* II 213: “sabía (*ᾗδη*) muchas palabras (*ἔπεα*) desordenadas en sus *φρένες*”; o lo que dice Paris a Anténor en *Il.* VII 358: “sabes también concebir (*νοῆσαι*) otras palabras (*μῦθον*) mejores que éstas”. Por lo tanto, que las *φρένες* aparezcan como las depositarias tanto del *μῦθος* como del *ἔπος*, es una consecuencia lógica derivada de su papel como una de las sedes de la vida mental del hombre homérico.

palabra expresa los que no corresponden a dichas intenciones. Así, dice Aquiles:

*ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.
pues aquél (Agamenón) me es tan odioso como las puertas de Hades,
que oculta una cosa en sus φρένες, y dice otra.*

En estos casos, las *φρένες* aparecen más como una especie de “recipientes” pasivos de pensamientos (revelados o impresos por la palabra), es decir, como una especie de “memoria” a la que acudir para recordar, que como uno de los ámbitos en el que se desenvuelve la vida mental, emocional y volitiva del individuo.

Esto se confirma en los pasajes que sirven de ejemplo del segundo caso, en los que se hace a la palabra el vehículo de expresión de las intenciones del hablante (en la mayor parte de los casos enojado) y a las *φρένες* del oyente el objetivo final de dicha palabra y su guarda para el futuro. En algunos de estos pasajes encontramos un giro idiomático en el que, conscientemente, se hace guardar a lo dicho una cierta analogía con la lanza que alcanza su objetivo en el contrario²²³, expresando con ello el enojo del hablante. Se trata de seis pasajes (*Il.* I 297, IV 39 etc.) en los que aparece el mismo verso formular:

²²³ Por el uso del verbo *βάλλω* “disparar, arrojar”, que se usa para expresar el acto de disparar un proyectil contra el enemigo: cf. por ej., *Il.* I 297 etc... y XVI 481. Esta fuerte connotación, que otorga un valor tan ofensivo a lo que se imprime en las *φρένες*, también lo encontramos en otro pasaje, *Il.* IX 434, en el que Fénix alude, entre las consecuencias de la cólera de Aquiles, al hecho de que éste no quiere defender más las naves y de que “imprime” (*βάλλει* “imprimes”) en ellas la idea del regreso. En este caso, no hay un otro, sino que es el mismo Aquiles el que imprime en sus *φρένες*, como sede de pensamientos fijos derivados de una clara actitud emocional, esa idea, en una expresión violenta que se justifica por el estado emotivo en el que el propio héroe se encuentra (*χόλος ἔμπεσε θυμῷ*, v. 436). Cf. *supra*, *Il.* IX 600 y la nota 219.

ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν

otra cosa te digo, y tú métela en tus φρένες.

Como vemos, se hace a las *φρένες*, conscientemente y a través de la palabra, las depositarias del conocimiento recibido, pues, por un lado, son garantes de su conservación y fuente de su recuerdo en el futuro y, por otro, las condicionantes, como veremos más adelante, del comportamiento del individuo, en el que sin duda, y tal como se desprende de la fuerza de este verso, se pretende influir. Más explícito, incluso, resulta este hecho en el siguiente pasaje, donde Aquiles, para influir en la voluntad de Patroclo y salvarle la vida, le dice (*Il.* XVI 83ss.):

83 πείθεο δ' ὥς τοι ἐγὼ μύθου τέλος ἐν φρεσὶ θείω

.

87 ἐκ νηῶν ἐλάσας ἵεναι πάλιν

obedece, en fin, la palabra que yo te ponga en las φρένες

.

vuelve aquí después de expulsarlos de las naves.

Aquí se confirma que son las *φρένες* la instancia a la que apela la palabra (*μῦθος*) como sede del entendimiento que condiciona la acción. El hecho de que sean las *φρένες* de un individuo la sede de un conocimiento tan importante para mover a actuar es fundamental en estos contextos, pues, de otro modo, no serían el objetivo de las intenciones de ese otro (en sentido general: hombre o dios) que pretende influir en su comportamiento, y no tendrían pleno sentido ni estos pasajes, ni otros como por ej., *Il.* XIII 55,

donde Poseidón expresa el deseo de que los dos Ayantes resistan con firmeza frente a Héctor diciendo:

*σφῶϊν δ' ὧδε θεῶν τις ἐνὶ φρεσὶ ποιήσειεν
αὐτῷ θ' ἐστάμεναι κρατερῶς καὶ ἀνωγέμεν ἄλλους
ojalá a los dos algún dios os ponga en las φρένες
resistir con solidez y mandarlo a los demás.*

Por todo ello, podemos suponer que lo que infunde el dios en las *φρένες* en estos versos es tanto la idea de resistir frente al enemigo, como la decisión de hacerlo.

Finalmente, tenemos un último pasaje en el que las *φρένες* cumplen el mismo papel de depositarias de la palabra del hablante como sede de la comprensión y, también, del sentimiento que esta comprensión puede provocar en el individuo. Se trata de *Il.* XIX 121, donde Hera, con el ánimo de afligir a Zeus le dice, antes de anunciarle el nacimiento de Euristeo, el futuro rey de los argivos por delante de su querido hijo Heracles:

*Ζεῦ πάτερ ἀργικέραυνε ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω
¡Zeus padre de fulgido rayo! Una palabra te pondré en las φρένες,*

en un anuncio que, como hemos visto, siempre presagia un discurso que causa una gran reacción en el oyente. Así, el efecto en Zeus es fulminante, pues las palabras de Hera llegan directamente a la *φρήν* de Zeus, que “es golpeada” por una profunda aflicción (*τὸν δ' ἄχος ὅξ' ὑ κατὰ φρένα τύψε βαθείαν*, v. 125).

Existe además un pasaje que ofrece un uso del término *φρένες* que puede estar en relación con estos contextos. Se trata de *Il.* XI 794 (= XVI 36), donde Néstor insta a Patroclo a que persuada a Aquiles de que le envíe a él a luchar si el propio Aquiles

*τινα φρεσὶν ἦσι θεοπροπίην ἀλεείναι
καὶ τινά οἱ παρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ
algún mandato divino en sus φρένες trata de evitar
y algo le ha revelado de parte de Zeus su señora madre.*

Aquí de lo que se habla es de la actitud de Aquiles de no luchar, a la que se supone una causa: el deseo de Aquiles de evitar el cumplimiento de algún vaticinio divino que su madre Tetis le hubiera revelado. Sin embargo, la forma homérica de expresar esto es distinta: se dice que lo que Aquiles pretende evitar es el propio vaticinio de Zeus que reside en sus *φρένες*. Pues bien, por el uso del término en contextos ya aludidos, las *φρένες* aparecen aquí como la instancia en la que viene impreso (por medio de una revelación) un pensamiento permanente, a ratos obsesivo, que provoca en Aquiles una actitud negativa, de rechazo, que se identifica con la acción externa de evitar la lucha y, por tanto, de cumplir lo que ese pensamiento le revela.

Por otro lado, aún podríamos citar otro pasaje en el que se prima la consideración de las *φρένες* como guardianes de la palabra y sede de su recuerdo frente al olvido; se trata de *Il.* II 33 (= II 70), donde el Sueño le dice a Agamenón, mientras éste duerme:

σὺ σῆσιν ἔχε φρεσί, μηδὲ σε λήθη

αίρειτ' εὖτ' ἄν σε μελίφρων ὕπνος ἀνήη

tú retén esto en tus φρένες, el olvido

no se apodere de tí cuando el sueño, dulce para la φρήν, te suelte.

Otro pasaje similar, en el que la φρήν aparece como sede del recuerdo y de la acción de la palabra sobre él, es *Il.* VI 285, donde Héctor, visiblemente enfadado con Paris, llega a decir que si éste llegara a morir

φαίην κε φρέν' ἀτέρπου οἰζύος ἐκλελαθέσθαι.

diría a mi φρήν que se olvidara por completo de la triste aflicción.

En este caso, como en otros pasajes, en la φρήν se aúnan elementos intelectuales y emocionales en un mismo plano, esto es, pensamientos y sentimientos, que son tratados de la misma manera, como objetos de la acción del individuo sobre ellos a través de la palabra que se imprime en la φρήν. Ésta es una depositaria de la vida intelectual, emocional y volitiva del individuo y, como tal, fuente de sus emociones, intenciones, pensamientos o recuerdos, que, para ser conocidos, toman expresión oral y, de esta forma, pueden ser transmitidos a otros (que los guardan en su φρήν) o pueden ser implantados en el propio individuo (es decir, en su φρήν) por sí mismo, lo que nosotros llamaríamos tomar consciencia de algo, traer al recuerdo o tener presente alguna cosa, y su contrario, olvidar y mostrar indiferencia.

Hay que dar cuenta también de un verso formular, aplicado dos veces sólo a Priamo y su heraldo (*Il.* XXIV 282, 674), en el que se dice que éstos

. . . πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες,

. . . tenían juiciosas ideas en las φρένες.

También aquí aparecen las *φρένες* como la sede de un tipo de actividad intelectual que sirve para caracterizar a las personas que la poseen. Lo propio de esta actividad es que consiste en tener pensamientos a los que se califica con el epíteto *πυκινός*, que aquí tiene un sentido figurado, derivado, aludiendo a ideas especialmente sabias o sagaces. Su significado originario es “denso, compacto”, haciendo referencia a lo que es especialmente consistente o denso como el plumaje de un ave, la espesura del follaje, o una lluvia de dardos o piedras. Es posible que este epíteto aluda a la consistencia de pensamiento propia de la ancianidad, de la que Príamo es un representante ilustre.

Otro tipo de actividad mental que tiene lugar en las *φρένες* es el de tener la intención de llevar algo a la práctica, de tal forma que la misma intención conlleva su acción. Esto lo vemos claramente en *Il. XIII 558*, donde se dice que Antíloco blandía sin cesar la lanza y

. . . τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν
 ἢ τευ ἀκοντίσσαι, ἢ σχεδὸν ὀρμηθῆναι.
 . . . procuraba en sus *φρένες*
dispararla contra alguien o lanzarse de cerca.

Se aúnan en la significación del verbo *τιτύσκομαι*²²⁴ tanto la idea de “prepararse” para hacer algo (“apuntar” con la lanza), como la que aquí observamos de “tener la intención” de actuar porque se tiene una idea previa de cómo hacerlo, idea cuya sede natural son las *φρένες*. Esta presencia de un conocimiento previo por el que uno puede proponerse hacer una cosa se puede colegir de un pasaje de la *Odisea* (VIII 556) en el que Alcínoo

²²⁴ Para Chantraine, *Gram. hom.* I, p. 317, este verbo aúna el sentido de *τεύχω* “preparar” y *τυγχάνω* “procurar, apuntar”.

pregunta a Odiseo dónde está su país “para que puedan enviarte allí las naves orientándose (*τιτυσκόμεναι*) en sus *φρένες* “. Así pues, lo que Alcínoo pide a Odiseo es una información para las *φρένες* de las naves, pues de ellas se dice que tienen *νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν* “pensamientos y *φρένες* de hombres” (v. 559), que les permita guiarse para poder llevar a Odiseo de vuelta a su patria. Por tanto, en el pasaje que estamos analizando, la alusión a las *φρένες* hace de ellas el ámbito en el que se desarrolla el pensamiento que conlleva la intención de disparar la lanza; intención que se manifiesta en la acción externa, pues no pasa desapercibida a los demás, tal como se aprecia en el v. 560, donde se dice: “no se le ocultó a Adamante cómo se preparaba (*τιτυσκόμενος*) entre la multitud”.

Que la intención de hacer tal o cual cosa suponga una actividad intelectual también se puede inferir de *Il.* XXI 583, donde Anténor dice a Aquiles:

*ἦ δὴ που μάλ' ἔολπας ἐνὶ φρεσὶ φαίδιμ' Ἀχιλλεῦ
ἥματι τῷδε πόλιν πέρσειν Τρώων ἀγεράχων
en verdad que mucho estás esperando en las φρένες, radiante Aquiles,
saquear en este día la ciudad de los altivos troyanos.*

Que se aluda a las *φρένες* como sede de ciertas esperanzas conlleva la posesión de una idea por la que se juzga la posibilidad de alcanzar lo que se espera. Lo que Anténor atribuye a Aquiles no sólo es un deseo, sino la idea fija por la que éste juzga como posible tomar Troya en ese mismo día. Esto viene corroborado por otro pasaje paralelo de la *Odisea* (IX 419) en el que se dice que el cíclope Polifemo “esperaba en sus *φρένες* “ (*ἤλπετ' ἐνὶ*

φρεσί) que Odiseo fuera tan necio como para dejarse atrapar. En el fondo, lo que se está diciendo es que el cíclope “juzgaba” a Odiseo como un necio y, por eso, veía como posible su captura; así, de la misma forma, Aquiles juzga como posible saquear Troya en ese mismo día y eso le lleva a actuar en consecuencia, lo que provoca que le atribuyan esa intención²²⁵.

Por otro lado, y para finalizar el párrafo, queremos hacer alusión a aquellos pasajes en los que, confirmando el hecho de que la actividad intelectual que se desarrolla en las φρένες está a menudo preñada de reflejos emocionales, se alude a ellas como sede de los pensamientos que provocan en el individuo un interés cargado de connotaciones afectivas. Por ejemplo, podríamos citar tres pasajes paralelos (Il. XVIII 463, XIX 29 y XXIV 152 = 181) en los que alguien (en estos casos una divinidad) pretende consolar e infundir confianza en otro diciéndole:

μή τοι ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῆσι μελόντων
no te preocupen estas cosas en tus φρένες,

o

μή δέ τί οἱ θάνατος μελέτω φρεσὶ μή δέ τι τάρβος
no le preocupe en las φρένες ni la muerte ni el temor.

En todos estos casos, el objeto de preocupación es una idea que causa angustia y a la que, por ello, el que habla trata de eliminar ofreciendo otra idea que compensa el efecto de aquélla. De hecho, lo común a todos los

²²⁵ Desde esta perspectiva se juzga también en H. Ebeling, (ed.), *op. cit.*, s. v. φρήν, este pasaje, donde, además, se comenta: *nam spei notio referri potest et ad concupiscendum, quod plerumque fit ap. Hom. et ad intellegendum*, “pues la noción de esperanza puede hacer referencia tanto al deseo, lo que es común en Homero, como al entendimiento”.

usos de este verbo (*μέλω*) es que un pensamiento persistente capta totalmente la atención del individuo y éste sólo parece interesado en actuar conforme a él, siendo las *φρένες* las depositarias de éste; y eso, cuando no se alude al individuo como ámbito de su acción²²⁶. Por eso, cuando se aprecia la falta de atención a una cosa que antes estaba muy presente en el individuo, se hace una pregunta como la que formula Zeus a Atenea a causa de la pasividad de ésta ante el desconsuelo de Aquiles (*Il.* XIX 343):

ἦ νύ τοι οὐκέτι πάγχυ μετὰ φρεσὶ μέμβλετ' Ἀχιλλεύς;
¿ya no te importa Aquiles nada en las φρένες?;

o el propio interesado expresa su desinterés diciendo (*Il.* XIX 213):

. . . μοι οὐ τι μετὰ φρεσὶ ταῦτα μέμνηεν.
. . . nada de eso me interesa en las φρένες.

Por tanto, en estos contextos, las *φρένες* son el ámbito interno en el que tiene lugar una actividad mental consistente en tener una idea persistente en la que se concentra toda la atención y que provoca una preocupación y un interés, el cual conlleva, asimismo, una actitud emocional hacia el objeto de dicha preocupación. Con ello, las *φρένες* hacen aquí también las veces del individuo como tal, pues, en tanto que sede de las preocupaciones, constituyen un equivalente funcional de éste, que es el verdadero objeto de atribución de dichas preocupaciones.

²²⁶ No faltan ejemplos en los que las preocupaciones forman parte del individuo como tal sin hacer alusión a las *φρένες*, como: *Il.* VI 492, XX 137 *πόλεμος ἀνδρεσσι μελήσει* “de la guerra se ocuparán los hombres”, o *Il.* I 523 *ἐμοὶ δέ κε ταῦτα μελήσεται* “yo me cuidaré de eso”.

2.2.2. φρήν como expresión de la función de pensar con sensatez

Como ocurría con *θυμός*, se produce también un tránsito semántico en la consideración de *φρήν*, pasando de designar a un órgano del cuerpo con funciones psíquicas, a significar las funciones mismas, con lo que nos encontramos, en todos estos casos, con un sentido derivado. Este desarrollo lingüístico es común a otras lenguas (no debemos olvidar que en castellano también tenemos ejemplos, como las expresiones “perder la cabeza” o “no tener narices”), aunque en Homero se tiende a evitar inconsistencias y a restringir los significados funcionales²²⁷. Así, por ejemplo, el *θυμός* puede ser tanto el asiento de la cólera, como del temor, el deseo o el coraje, sin embargo, su significado secundario tiende a ser el de “cólera”, hasta el punto de que ésa es su acepción en el griego moderno. Con respecto a *φρένες*, a pesar de que, como veremos, designa también el ámbito en el que se desarrolla una variada actividad emocional, su sentido derivado proviene de su funcionamiento intelectual y, así, significa “juicio sensato” o “cordura”. De todas formas, ambos sentidos de *φρήν* coexisten, como veremos, para expresar una misma función intelectual del individuo, de tal forma que el uso, por un lado, de *φρήν* como designante de la sede de dicha función y, por otro, como expresión de la función misma, vienen a ser, en algunos casos, variantes formales para denotar un mismo fenómeno psíquico.

Una vez dicho esto, empezaremos nuestro análisis por aquellos pasajes en los que *φρήν* aparece como complemento del verbo *ἐξαιρέω* “quitar, arrebatarse” y *ἐξόλλυμι* “hacer perder, aniquilar”. Aquí, el hecho de que alguien pierda su *φρήν* (en estos pasajes *φρένες*) no supone, como pasaba

²²⁷ Este hecho ha sido notado por Harrison, *op. cit.*, p. 66.

con *θυμός*, y en ello estriba una de las grandes diferencias entre ambos, la muerte del sujeto, pues la *φρήν* en ningún caso se identifica con lo que hace que un individuo esté vivo, con su principio vital, sino más bien con la capacidad de juicio y el conocimiento del propio interés que conlleva una conducta considerada sensata. Un caso paradigmático es el de Agamenón (*Il.* IX 377 y XIX 137), en el que la pérdida de *φρένες*, relacionada con la presencia de *ἄτη* “ofuscación”²²⁸ (personificada por Agamenón al hacerla responsable de su conducta contra Aquiles)²²⁹, supone un estado mental extraordinario de confusión que provoca una conducta que se juzga como intelectualmente equivocada y moralmente impropia²³⁰. Es típico de la

²²⁸ E. R. Dodds define la *ἄτη* del siguiente modo: “es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la consciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y ‘demoníaco’.” (*op. cit.*, trad. de María Araujo, p. 19). De esta atribución a un agente externo nos ocuparemos un poco más adelante.

²²⁹ Hay que notar, sin embargo, con respecto al efecto de la *ἄτη* en las *φρένες* de Agamenón, que el tránsito semántico en la consideración de éstas no supone el abandono de su consideración anterior como sede de los procesos intelectuales, para explicar el mismo fenómeno. De este modo, para describir la ofuscación de Agamenón, Homero utiliza las dos formas vistas de considerar las *φρένες*, prueba de que para él tal diferencia o no existe, o no es relevante. Así, por un lado, pone en boca de Agamenón el hecho de que Ate le ofuscó y que Zeus le quitó las *φρένες* (*Ἄτης ἧ πρῶτον ἀάσθη. / ἄλλ’ ἐπεὶ ἀάσαμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς*, *Il.* XIX 137; *ἐκ γὰρ εὐ φρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς*, IX 377), y, por otro, le hace decir a él mismo en *Il.* XIX 88: “no soy yo el culpable, / sino Zeus, Moira y Erinis, vagabunda de tinieblas, / que en el ágora me infundieron en las *φρένες* una salvaje ofuscación” (*ἐγὼ δ’ οὐκ αἰτίος εἰμι, / ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἐρινύς, / οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἐμβαλον ἄγριον ἄτην*), con lo que expresa un mismo fenómeno: la pérdida, por acción de los dioses, de la capacidad de juicio que permite tener una conducta correcta: por un lado, identificándose las *φρένες* con dicha capacidad, y, por otro, haciendo de dicha capacidad una función de las propias *φρένες*.

Por otra parte, no estaría completo el panorama de la acción de la *ἄτη* sobre las *φρένες* si no hacemos alusión a otro pasaje en el que su efecto sobre Patroclo se enmarca dentro de los síntomas con los que se describe la acción de Apolo sobre él para hacerlo inoperante. Dicho pasaje es *Il.* XVI 805, donde, después de describirse cómo Apolo desarma a Patroclo, se hace referencia a los efectos de este proceso sobre él mismo: *τὸν δ’ ἄτη φρένας εἴλε, λύθεν δ’ ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, / σῆ δὲ ταφάων* “la ofuscación se apoderó de sus *φρένες*, se aflojaron sus magníficos miembros, y se detuvo atónico”. Aquí, las *φρένες*, como en el caso de Agamenón, aluden a la capacidad de juicio y decisión que se requiere en cada circunstancia, aunque, en este caso, el efecto de la *ἄτη* en ellas no supone tanto un estado de confusión que desemboca en una conducta equivocada, como la inoperancia de la función volitiva del individuo, que viene acompañada por la incapacidad física para la acción.

²³⁰ En palabras de A. W. Adkins, en la sociedad homérica, donde las buenas intenciones no tienen importancia y sí el éxito de las acciones, es “imposible distinguir entre el error moral (*moral error*) y la equivocación (*mistake*)” (*From the Many to the One*, p. 44). Ya hemos hecho notar la tendencia que existe en Homero, extensible a la literatura griega posterior, de entender la moral desde el conocimiento.

mentalidad homérica, como tendremos ocasión de comprobar en las siguientes páginas, que dicha conducta constituya un síntoma de carencia de *φρένες* (o de la presencia en ellas, consideradas como un “órgano” psíquico, de un trastorno grave); no se concibe que un individuo en su sano juicio, es decir, con “buenas” *φρένες*, pueda cometer un error como el de Agamenón. Pero la cadena causal no se acaba ahí, sino que sigue hacia la divinidad, que aparece como el agente último de la acción, pues es a la que se atribuye la infusión de *ἄτη*, “la ofuscación imprevisible y ocasional”, y la pérdida de *φρένες*.

De dar cuenta de este hecho y de ofrecer una explicación ya se ocupó E. R. Dodds, quien llamó a este tipo de inferencia divina “intervención psíquica”²³¹. Dodds basa su explicación en tres peculiaridades que posee, según él, la cultura homérica: primera, el hábito de objetivar los impulsos emocionales tratándolos como un no-yo, derivado de la falta de un concepto unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad”; segunda, la costumbre de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento, de tal manera que cualquier acción que no responda a lo que el individuo reconoce como formando parte del sistema de sus disposiciones conscientes tenderá a adscribirse a un origen ajeno y a no ser reconocida por el “yo” como suya; y, tercera, la fuerza de la sanción moral, es decir, la presión de lo que Dodds llama una “cultura de vergüenza”, que, al destacar

La moralidad de toda acción depende, en última instancia, de la cualidad del conocimiento, representado en este caso por las *φρένες*, que encarnan en estos contextos la función intelectual del individuo. Si ésta se pierde por la acción de un dios, el individuo se equivoca, comete un error, lo cual, en la sociedad homérica, supone asimismo una “mala” acción, es decir, un acto susceptible de ser reprobado por la comunidad, no en base a una concepción objetiva del “bien”, sino porque se juzga como nocivo para la seguridad o la conveniencia tanto del que lo hace como del que recibe las consecuencias de la acción. Como hemos visto, llamar la atención sobre esta forma intelectualista, típicamente griega, de entender la conducta, es un lugar común en los intérpretes de Homero, cf. *supra*, p. 206 n. 209.

²³¹ Así, dice Dodds: “todas las desviaciones respecto de la conducta humana normal cuyas causas no son inmediatamente percibidas, sea por la consciencia del propio sujeto, sea por la observación de otros, se atribuyen a un agente sobrenatural, exactamente como cualquier desviación en la conducta normal del tiempo o de la cuerda de un arco” (*op. cit.*, p. 26).

la insensatez de la acción o sus consecuencias negativas, provoca en el individuo un sentimiento tan insoportable de vergüenza, que, al final, le lleva a proyectarlo en poderes ajenos con el fin de salvaguardar la consideración y el respeto de la comunidad. De estas tres peculiaridades, ya hemos hecho notar que la primera es discutible, por lo menos en los términos en los que Dodds la formula, mientras las otras dos sí me parecen perfectamente aplicables al caso de Agamenón. En primer lugar, Agamenón, sólo reconoce que la ἄτη hizo presa en él y que Zeus le quitó las φρένες. Esto supone para él, y para el propio Aquiles, que también dice que Zeus le arrebató las φρένες (IX 377), que no era consciente de lo que estaba haciendo en ese momento, pues se ve incapaz de sistematizarlo racionalmente. Se trata de una conducta inexplicable y, por tanto, sentida como algo recibido, como efecto de un poder externo, no como emanada del propio yo. Y, en segundo lugar, la presión social, tal como se la hace ver Néstor (IX 96-113), lleva a Agamenón a reconocer su error, lo que, tratándose además del rey supremo, no debe ser muy tolerable si no es dulcificado con la apelación a la ἄτη (IX 115s.) y, también, a Zeus, la μοῖρα y la Erinis (XIX 87), pues, como él mismo dice (XIX 90):

τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

¿qué podía haber hecho? El dios acaba por cumplirlo todo.

En todo caso, la proyección en la divinidad de la causa última de su acto no debe interpretarse sin más como una elusión de responsabilidades, pues Agamenón nunca niega su acción; él comete el error y la responsabilidad de subsanarlo es suya, ya que en seguida ofrece a Aquiles abundantes regalos para que deponga su cólera. La apelación a los poderes divinos es una

necesidad social, una forma de aliviar la tensión interna provocada por el sentido del honor, y un signo de pérdida de juicio, de carencia de un conocimiento claro de la situación, pero, en ningún caso, una excusa²³².

Por otra parte, en la alusión a la intervención de algún dios en los demás pasajes en los que otros individuos pierden sus *φρένες*, no apreciamos el temor a la sanción social, ni la objetivación de impulsos emocionales, pero sí la tendencia a atribuir a causas externas toda desviación de la conducta normal que no se puede explicar o racionalizar inmediatamente. Un comportamiento que se juzga como impropio de lo que se espera de uno no puede ser, para el hombre homérico, otra cosa que un efecto de la falta o el mal funcionamiento de las *φρένες*, y esto, a su vez, no puede entenderse si no es producto de la intervención de un dios²³³. Así, tenemos el ejemplo de los troyanos (*Il.* XVIII 311), cuya adhesión a la propuesta de Héctor, quien “concebía desgracias” (*κακὰ μητιόωντι*), se debe a la pérdida de sus *φρένες* por parte de Atenea (*ἐκ γάρ σφεων φρένας εἴλετο Παλλὰς Ἀθήνη*); el de Glauco (*Il.* VI 234), quien comete una acción equivocada, al intercambiar armas de mayor por otras de menor valor, debido a que Zeus le arrebató las *φρένες* (*Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς*); y, por último, el de Automedonte (*Il.* XVII 470), quien, al obrar insensatamente luchando solo ante los troyanos, provoca la sospecha de Alcimedonte de que un dios le haya quitado las *φρένες* (*τίς τοί νυ θεῶν . . . / . . . ἐξέλετο φρένας*).

²³² Comparten la misma opinión tanto Dodds (*op. cit.*, p. 17) como Adkins (*op. cit.*, p. 27).

²³³ Dice Adkins: “Homeric man believes that the gods not infrequently act directly upon him or some part of him, causing him to do what he would not otherwise have done or have an idea which he would not otherwise have had, or to perform an action more effectively than he would otherwise have done”. (*El hombre homérico cree que los dioses actúan con frecuencia directamente sobre él o sobre alguna parte de él, causándole que haga lo que de otro modo no habría hecho o que tenga una idea que de otro modo no habría tenido, o que lleve a cabo una acción con más eficacia que la que de otro modo habría tenido.*) (*op. cit.*, p. 25).

Por tanto, y para resumir, podemos decir que la línea de pensamiento en estos pasajes es la siguiente: los dioses, siempre que arrebatan el juicio de los hombres (*φρένας ἐξέλεσθαι*), provocan en ellos la pérdida de la capacidad de calcular correctamente una situación, una pérdida muy significativa y extraordinaria, pues conlleva un acto especialmente equivocado y, por ende, juzgado moralmente como “malo”²³⁴; por tanto, si un individuo comete un acto de este tipo, su causa necesaria es la pérdida del “juicio” (*φρένες*), y ésta sólo puede deberse a la intervención de un dios, el cual, por consiguiente, es la causa última de la acción, aunque no el responsable.

Sin embargo, también se puede acusar una pérdida de *φρένες*, es decir, de la capacidad de pensar - y de actuar - de forma apropiada, sin necesidad de la intervención divina, sino, por ejemplo, por efecto de un acceso repentino de pánico, como ocurre en dos pasajes paralelos: *Il.* XIII 394 y XVI 403, en los cuales a un auriga, al ver cómo su compañero de carro es alcanzado,

ἐκ . . . πλήγη φρένας ὥς πάρος εἶχεν

se le pusieron fuera de sí las φρένες que antes tenía,

²³⁴ Esto no quiere decir que el acto equivocado de quien pierde sus *φρένες* sea objetivo, es decir, que las consecuencias de la acción de éste sean verdaderamente negativas. Sólo basta con que lo sean para el que le atribuye la carencia de *φρένες*, de tal modo que, incluso, puede pasar que dichas consecuencias sean objetivamente beneficiosas. Los dos ejemplos claros de ello (*Il.* VII 360 y XII 234) forman parte de una misma estructura formular de cuatro versos: . . . σὺ μὲν οὐκέτ' ἐμοὶ φίλα ταῦτ' ἀγορεύεις· / οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι. / εἰ δ' ἔτεόν δὴ τοῦτον ἀπὸ σπουδῆς ἀγορεύεις, / ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοί. “Tú ya no proclamas cosas a mí gratas; / sabes concebir también palabras mejores que éstas, / pero si en verdad proclamas eso en serio, / entonces es que los mismos dioses te hicieron perder las *φρένες*”. Estas palabras se ponen en boca de Héctor y Alejandro, respectivamente, los cuales piensan que las propuestas que les hacen Polidamante y Anténor son tan malas, que son signo de carencia de *φρένες*, pero sólo porque no les agrada, aunque dichas propuestas sean objetivamente beneficiosas para los troyanos.

es decir, perdió, quedándose estupefacto, el sentido anterior por el que sabía lo que tenía que hacer, con la consecuencia lógica y nefasta para él de morir a manos del mismo homicida. Estos dos pasajes muestran que no es indispensable hacer alusión a los dioses cuando se quiere explicar la causa de una acción equivocada o punible, pues, si es lógico hacerlo para descargar la tensión que produce el propio sentido de la vergüenza y el pudor, no lo es tanto cuando esta tensión no existe, pues de inmediato se paga la equivocación con la muerte. También son interesantes estos pasajes para destacar que la causa de las acciones está, en última instancia, en el propio individuo, pues el hecho de perder el buen juicio y de llevar a cabo una conducta insensata no sólo depende de una acción externa, sino también de las propias características del individuo derivadas de sus capacidades, carácter y talante, pues es más propio de un auriga, un guerrero de segunda fila, quedarse estupefacto de miedo ante el enemigo, que de un héroe como Aquiles o Héctor.

Además de este pasaje, existe otro más en el que se identifica la pérdida de *φρένες* con la de la facultad de juzgar sensatamente sin intervención divina. Se trata de *Il.* XXIV 201, donde Hécuba, al oír a Príamo decir que va al campamento de los aqueos, en seguida le espeta:

ὦ μοι πῇ δὴ τοι φρένες οἴχονθ', ἧς τὸ πάρος περ
ἔκλε' ἐπ' ἀνθρώπους ξείνους ἡδ' οἷσιν ἀνάσσεις;
¡Ay de mí! ¿A dónde han ido tus *φρένες*, con las que antes
eras célebre sobre los extranjeros y sobre tus súbditos?

Aquí la carencia de *φρένες*, del juicio apropiado de las cosas, se atribuye a raíz de una resolución que se considera terca y equivocada (*σιδήρειόν νύ*

τοι ἥτορ, v. 205), es decir, de la expresión de un pensamiento que conlleva una conducta de la que se hace al propio sujeto responsable, sin necesidad de alusión a ninguna intervención externa.

Vemos, pues, que la pérdida de la capacidad de pensar y, por tanto, de actuar sensatamente, depende del fin del efecto de las *φρένες* sobre el individuo, lo cual implica, por consiguiente, una concepción equivocada de las cosas y una acción insensata. Pero estas mismas consecuencias también pueden ser producto, no sólo de la inactividad de las *φρένες*, sino también del cumplimiento incorrecto de sus funciones derivado de su índole negativa. Tal es el caso en tres pasajes en los que se atribuye una acción equivocada y funesta a la posesión de “*φρένες* trastornadas”: uno es *Il.* XV 128, donde Atenea, después de desarmarle, amonesta a Ares diciéndole:

*μαινόμενε φρένας ἤλὲ διέφθορας· ἦ νύ τοι αὐτως
οὔατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς.
¡Loco! ¡Extraviado de φρένες! ¡Estás trastornado! Pues en vano
tienes orejas para oír, y has perdido el juicio y la vergüenza.*

Aquí, el estado mental anormal con el que se caracteriza a Ares se expresa de una multitud de formas en el que las *φρένες* ocupan un lugar que debemos aclarar. En primer término, no se habla de una carencia de *φρένες*, sino que el estado de locura transitoria, el mal funcionamiento mental que se atribuye a Ares, viene caracterizado en principio por alusiones de carácter general (*μαινόμενε, διέφθορας*) dentro de las cuales la referencia a las *φρένες* introduce una limitación, por cuanto se designa el aspecto concreto

del cual se deriva dicho trastorno mental²³⁵. Así pues, se hace a las *φρένες* la fuente de una acción perturbadora sobre el individuo, a la manera del vino²³⁶, al hacer cometer actos temerarios y, en este caso, también, fuera de toda norma moral y social, tal como se refleja explícitamente al decirse que Ares ha perdido el *αἰδώς*, el sentido principal de la vergüenza respetuosa mediante el cual el individuo toma consciencia de la norma moral y la respeta, frente a Atenea, que obra de forma temerosa de los dioses (*πᾶσι περιδείσασα θεοῖσιν*, v. 123) y obedece el mandato de Zeus. Asimismo, es de notar aquí la identificación del papel de *νóος* con el de *φρένες* en pasajes anteriores, designando la capacidad mental mediante la cual se tiene un juicio correcto de las cosas, con lo que su pérdida supone el trastorno mental mencionado.

Los dos pasajes restantes son paralelos, pues en ambos se describe una actitud mental y emocional equivocada que desemboca en la comisión de un error, debido precisamente al efecto pernicioso de las *φρένες*: uno es *Il.* XXIV 114 (= XXIV 135) en el que Zeus encarga a Tetis que le haga saber a Aquiles que los dioses están airados con él porque,

. . . φρεσὶ μαινομένησιν
 . . . con enloquecidas φρένες,

²³⁵ Cf. un pasaje paralelo en *Odisea* II 243.

²³⁶ El término con el que se expresa la acción negativa de las *φρένες* sobre Ares, *ήλέος*, es el mismo con el que en *Od.* XIV 463-4 se designa al vino, ese loco que hace cantar, reír y decir cosas inoportunas a los hombres. *ήλέος* parece relacionarse etimológicamente con *άλάομαι*, “vagar, errar” (Chantraine, *Dict.* s.v.). Asimismo, se cree que el término puede haber reemplazado al eólico *άλλος*, “loco”, que se mantiene en *άλλοφρονέων* “extraviado de mente” (*Il.* XXIII 698), cf. Chantraine, *Gram. hom.*, I, p. 187 n. 1.

retiene a Héctor sin aceptar un rescate por él. Aquí se hace a las *φρένες*, no a su falta, las responsables de un estado mental perturbado, caracterizándolas con un participio, *μαινομένος*, que en este contexto expresa la locura relacionada especialmente con una furia desenfrenada²³⁷.

El otro pasaje es *Il.* I 342, donde Aquiles, a raíz de la pérdida de Briseida a manos de Agamenón, jura no volver a luchar ante la actitud de éste, que

. . . ὃ γ' ὀλοίῃσι φρεσὶ θύει
 . . . *con destructoras φρένες se agita embravecido,*

y no sabe hacer que su ejército luche por él. En este caso, el epíteto *ὀλοός* designa lo que destruye, mata o aniquila, y, aplicado a las *φρένες*, se refiere al estado mental que provoca la muerte en los demás y que, por eso, se juzga como pernicioso.

La *φρήν* como capacidad de tener un juicio correcto de las cosas también aparece íntimamente relacionada con el impulso a la acción, aunque desde un punto de vista negativo, en cuanto que se identifica el “trastorno” (en cuanto imposibilitación de desempeñar su función) de las *φρένες* con la contención del impulso y el ansia de combatir, mientras que el cese de ese trastorno supone la incitación y la exhortación a la lucha. Así lo vemos en *Il.* XV 724, donde Héctor declara que ya es hora de luchar, porque si antes los ancianos trataban de retenerle y

. . . βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς
 725 *ἡμετέρας, νῦν αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.*

²³⁷ Cf. *Il.* VI 132, donde se habla del *μαινόμενος Διόνυσος*.

. *trastornaba el longividente Zeus las φρένες
nuestras, ahora él mismo nos incita y manda.*

Aunque la φρήν no cumple explícitamente, como el θυμός, el papel de incitar y mover a la acción, sí está implicada en este hecho, lo que muestra una vez más, por un lado, la riqueza de funciones de estos “órganos” mentales en Homero y, por otra, la inexactitud que supone el intento de establecer distinciones excesivamente precisas entre ellos.

Existen además unos cuantos pasajes en los que φρήν es tomada como la capacidad, característica del propio sujeto, de tener un juicio sensato y apropiado a su condición del que se derivan unas perspectivas de conducta. En el primero (*Il.* I 115) Agamenón, comparando a Criseida con su esposa Clitemnestra, dice que aquélla no es inferior

*οὐ δέμας οὐδὲ φύην, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτε τι ἔργα
ni en figura, ni en constitución, ni en φρένες, ni en obras.*

De estas características, las dos primeras son exclusivamente físicas, mientras las otras dos se refieren a capacidades de carácter psíquico: la facultad de saber lo apropiado a su condición, es decir, de pensar, hablar y actuar como se espera de una mujer, y la habilidad de realizar las labores propias del hogar.

Lo mismo vemos en otro pasaje estrictamente paralelo. Se trata de *Il.* XIII 432, donde el poeta ensalza las virtudes de Hipodamía diciendo que sobresalía sobre todas las de su edad

*κάλλει καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσί
por su belleza, sus labores y sus φρένες.*

Que interpretemos aquí *φρένες* como una capacidad intelectual de la que se deriva un modo de comportamiento se apoya también, por ejemplo, en *Il.* XVIII 419-420, un pasaje paralelo en el que se describen a las sirvientas artificiales de Hefesto diciendo que

*ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ
καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν
hay entendimiento en sus φρένες, y también voz
y fuerza, y conocen sus labores de los dioses inmortales.*

Así, vemos que, junto a características puramente físicas, siempre aparece la alusión a su capacidad intelectual (que sin duda *νόος* encarna), aunque, en este caso, el término *φρένες* no aparece designando la función intelectual, sino el ámbito de dicha función. De todas formas, esto no es más que una variante de la construcción formular, y no es óbice para defender el estrecho paralelismo en el uso de ambos términos: *νόος* y *φρένες*, en estos pasajes, pues vemos que los dos designan una misma capacidad cognitiva con la que se quiere caracterizar, en términos elogiosos, el razonamiento y la sensatez del que es objeto de ese elogio.

Esto no es nuevo, especialmente en fórmulas construidas con el fin de ofrecer un semblante típico, a modo de etiqueta identificativa, de determinados personajes. Ya vimos una de ellas en la que se daba un contorno preciso de la figura de Príamo y su heraldo haciendo a sus *φρένες* la sede de “pensamientos juiciosos” (*πυκινὰ φρεσὶ μῆδε’ ἔχοντες*, *Il.* XXIV 282, 674). Pues bien, aún tenemos otra fórmula en la que encontramos el mismo fenómeno, aunque, esta vez, aplicado a Hermes. Aparece en *Il.* XX 35, y dice así:

Ἑρμείας, ὃς ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμησι κέκασται
Hermes, que por sus juiciosas φρένες sobresale.

El paralelismo salta a la vista. Es probable que el epíteto *πευκάλιμος*, que ya hemos visto en otros pasajes²³⁸, sea una forma alargada de *πυκινός*,²³⁹ del que, en todo caso, y en este contexto, comparte el significado. Así pues, y a la vista de ambas expresiones, podemos sacar las siguientes conclusiones: primero, que la consideración del término *φρένες* como expresión de funciones intelectuales es equivalente, en este contexto, y a pesar del tránsito semántico, a su uso para designar la sede de las funciones mismas; y, en segundo lugar, que las *φρένες* sirven, como veíamos que pasaba también con el *θυμός*, para caracterizar a un personaje, pues en ellas reside lo que la mentalidad homérica considera lo más propio de éste frente a los demás: el conocimiento.

La misma consideración de las *φρένες* cabe en otro contexto afin (*Il.* XXIV 40-41), en el que Apolo se queja a los demás dioses de que pretendan ayudar a Aquiles cuando éste

ᾧ οὐτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα
γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὥς ἄγρια οἶδεν,
no tiene φρένες ajustadas ni pensamiento
flexible en el pecho y, como el león, sólo sabe ferocidades.

²³⁸ Cf. *Il.* XV 80-83, *supra*, p. 211.

²³⁹ Según LSJ, *A Greek-English Lexicon*, s.v. Este término aparece fosilizado en el poema en su uso con *φρεσί* (cf. Kirk, ed., *op. cit.*, nota a *Il.* XIV 162-5).

El epíteto *ἐναίσιμος* se refiere a algo que se ajusta a lo que es oportuno y designa lo moderado, lo apropiado o lo conveniente²⁴⁰, lo que encaja bien con *φρένες* como capacidad de conocimiento (que conlleva una actitud) de lo debido. Asimismo, la riqueza de sentido de esta capacidad, en la que se mezclan el carácter intelectual, la motivación y el comportamiento, viene apoyado también por el hecho de que aparece en el mismo plano que *νόημα*, que designa el resultado de un proceso que guarda un estrecho paralelismo²⁴¹, y porque supone también tener un tipo de conocimiento (*ἄγρια οἶδεν*) que conlleva una carga emocional y una actitud que revela asimismo el talante del que lo posee²⁴².

Siguiendo la pista al paralelismo de *φρένες* con *νόημα*, vemos que éste se confirma en *Il.* XV 203, donde Iris intenta persuadir a Poseidón de que cambie de parecer en cuanto a su respuesta a Zeus, diciéndole que

. . . στρεπταὶ μὲν τε φρένες ἐσθλῶν
 . . . las φρένες de los principales son flexibles.

Aunque los epítetos usados para caracterizar ambas palabras son distintos, poseen un significado equivalente en cuanto a la caracterización de la función que califican. Así, *γναμπτός* se refiere a lo maleable, lo susceptible de ser doblado o curvado, de ahí que, metafóricamente, aluda a la flexibilidad de la capacidad intelectual de cambiar de parecer; mientras que *στρεπτός* alude a lo voluble, a lo que puede ser tejido o entrelazado,

²⁴⁰ Cf. escolio T a *Il.* XXIV 40 (Erbse): *φρένες <...> ἐναίσιμοι: φρόνημα καθήκον*, que podríamos traducir por “sentido de lo conveniente (de lo debido)”.

²⁴¹ Cf. la función del verbo *νοέω* del que *νόημα* se deriva, *supra* p. 210s. Para un análisis específico del término *νόημα*, cf. *infra*, cap. 3, pp. 452ss.

²⁴² Cf. *supra* p. 205.

es decir, a lo que se dá la vuelta, con lo que, en sentido metafórico, viene a designar lo mismo que *γναμπτός*. Además, el contexto así lo confirma, pues Iris viene a decirle a Poseidón que cambiar de parecer no es una deshonra, pues es característica de los principales (es decir, los nobles, los más distinguidos) tener una facultad de juicio capaz de trocar su concepción de la situación, y, por tanto, la voluntad del individuo derivada de tal concepción²⁴³, lo que enlaza con la caracterización de las *φρένες* en los pasajes anteriores²⁴⁴.

Sin embargo, también hay otra forma de aludir a la volubilidad de la capacidad intelectual a la hora de cambiar de parecer, aunque en un sentido no tan moralmente positivo. Nos referimos a la que aparece en *Il.* III 108, donde, en un sentido metafórico, Menelao, que prefiere que el anciano Príamo sancione los juramentos que acaban de hacer troyanos y aqueos, ya que no se fía de sus hijos, pues son jóvenes “soberbios y desleales”, dice:

*αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἡερέθονται*²⁴⁵

siempre flotan en el aire las φρένες de los varones más jóvenes,

mientras que si Príamo está con ellos,

²⁴³ Una consideración similar cabría sacar en *Il.* XIII 115, cuando Poseidón exhorta a los paladines aqueos a luchar y a olvidarse de la desgracias anteriores diciendo que “son curables las *φρένες* de los principales” (*ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν*). Las *φρένες* aparecen como una instancia modificable, susceptible de ser recompuesta, sanada y, por ende, de ser devuelta a su función propia, que, en los *optimates* del ejército, consiste en la consciencia del deber moral, mezclada con afectos de excitación combativa y con la motivación necesaria para mover a la acción.

²⁴⁴ La íntima relación existente entre las *φρένες* y la intención del individuo derivada de una concepción valorativa del entorno, es decir, lo que podríamos llamar su “voluntad”, la veremos en el siguiente parágrafo.

²⁴⁵ La forma *ἡερέθονται* deriva, por adición del sufijo *-εθω*, cuyo desarrollo parece debido a razones métricas, del verbo *αείρω*, “levantar (en el aire)” (cf. P. Chantraine, *Gram. hom.*, t. I, p. 327), lo que explica el significado de “elevarse, estar suspendido en el aire”, que tiene esa forma verbal en los otros pasajes en los que aparece en el poema: *Il.* II 448 y XXI 12. Su empleo en III 108, provoca una brillante metáfora, en la que la volubilidad de las *φρένες* se asocia a la suspensión en el aire de las borlas de la égida de Atenea (II 448), o de las langostas que huyen del fuego (XXI 12).

. . . πρόσσω καὶ ὀπίσσω
 λεύσσει, ὅπως ὅχ' ἄριστα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.
 . . . adelante y atrás mira,
 para que resulte lo mejor para ambas partes.

Es un lugar común en la sabiduría popular de todos los tiempos que se reconozca en los más mayores sabiduría, prudencia y experiencia, y en los jóvenes volubilidad, despreocupación e inexperiencia; aunque, lo que a nosotros nos interesa es que la asunción de esta serie de atributos se haga mediante una alusión a las *φρένες*. Aquí, éstas, apoyándonos en pasajes anteriores, representan una disposición mental de la que, por su volubilidad, se hace derivar un modo de conducta desleal y arrogante que no se juzga como moralmente valiosa, sino todo lo contrario, perjudicial para la paz de la comunidad²⁴⁶.

Todo lo dicho apoya la interpretación de otro pasaje en el que podemos ver que las *φρένες* vienen caracterizadas de forma similar. Nos referimos a *Il.* VI 351-353, donde Helena expresa, decepcionada y afligida, su deseo de que su marido “hubiera conocido la justa indignación y la vergüenza de los hombres” (*ἤδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων*) en vez de ser tan cobarde, pues

οὐτ' ἄρ νῦν φρένες ἔμπεδοι οὐτ' ἄρ' ὀπίσσω
 ἔσονται τῷ καί μιν ἐπαυρήσεσθαι οἶω
 ni tiene ahora φρένες firmes ni en adelante
 las tendrá; y pienso que pagará por ello.

²⁴⁶ Así, el escolio bT a este pasaje dice: (*φρένες*) ἀβέβαιοί εἰσιν καὶ ἄστατοι. ὑποτέμνεται δὲ τὴν ὕβριν, ἀνάγων ἐφ' ἀπαντας τοὺς νέους τὸ ἐγκλημα, “(las *φρένες*) son inseguras y volubles. Aumentan la soberbia, llevando sobre todos los jóvenes la inculpación”.

El epíteto *ἔμπεδος* hace alusión a lo firme, invariable e incommovible, a lo que se mantiene intacto, y su negación aquí, aplicada a las *φρένες*, hace referencia a la carencia de una disposición mental consistente de la que (como en el caso de Aquiles antes visto) depende el temperamento, la motivación, la resolución a la acción y, en última instancia, los actos por los que es juzgado el sujeto. La falta de *φρένες* firmes se identifica con la carencia de un tipo de saber que interioriza los valores morales sociales, en un rasgo típico de la psicología homérica, que expresa como un ejercicio del entendimiento: el conocimiento de los valores morales, lo que nosotros expresamos como un modo de comportamiento: el actuar de forma justa según la norma social.

Tal riqueza de sentido de *φρήν* también es aplicable a otros pasajes en los que su posesión supone además una superioridad sobre los demás. Tal es el caso de *Il.* XIII 631, donde se dice de Zeus que es

. . . *περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων*
ἀνδρῶν ἡδὲ θεῶν ²⁴⁷
 . . . *de φρένες superior a otros*
hombres y dioses,

y de XVII 171, en el que se dice lo propio de Glauco con respecto a los licios. Que *φρένες* aluda aquí a una especial capacidad cognoscitiva propia de alguien sensato parece fuera de toda duda en cuanto recordamos algunas de las caracterizaciones de Zeus en el poema²⁴⁸ y, en el caso de Glauco,

²⁴⁷ Sobre el sentido de superioridad de *περί* como adverbio, cf. Chantraine, *Gram. hom.*, t. II, p. 129.

²⁴⁸ Por ej., a través del epíteto *μητίετα* (I 175 etc.) que aúna los significados de “sabio”, “ingenioso” y “prudente, buen consejero”, o del epíteto *εὐρύοπα* “longividente” (*Il.* XVI 241). También lo podemos comprobar en la caracterización que hace Príamo al decir que Zeus conoce el destino de los hombres (*Il.*

porque, además, se las hace responsables de las palabras que éste profiere (v. 173), lo que, como hemos visto, está íntimamente relacionado con el hecho de que éstas aludan a la capacidad de tener pensamientos²⁴⁹.

Tenemos, además, un pasaje en el que con *φρένες* parece denotarse la capacidad de apreciar la realidad que se deriva de la posesión de un juicio claro, inteligente y sagaz, tal como lo expresa el epíteto *πευκάλιμος*, y que es propio del estado de vigilia, frente al sueño que “doblega” a los hombres²⁵⁰. Se trata de *Il.* XIV 165, donde Hera pretende engañar el *νόος* (v. 160) de Zeus

. . . ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τε
 χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι
 . . . derramando un sueño propicio y suave
 sobre sus párpados y sus sagaces φρένες.

En este contexto, las *φρένες* representan lo que podríamos llamar las “mientes” en sentido amplio: primero, la capacidad de tener un razonamiento sensato (como lo avala el uso de *πευκάλιμος* y el paralelismo con *νόος*) sobre la situación; segundo, la especial penetración de entendimiento propia de Zeus y por la que es superior a los demás dioses y hombres; y, tercero, lo que podemos denominar la “consciencia”, en

III 308-9), o la que hace Héctor, que declara que sólo le estremece “el superior *νόος* de Zeus portaegeida” (*Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο*, *Il.* XVII 176).

²⁴⁹ Cf. *supra* pp. 212ss.

²⁵⁰ Se tiende en el poema a contraponer la acción del sueño (*ὕπνος*) a la actividad de las *φρένες*, tal como se desprende de pasajes como *Il.* X 3-4, en el que se dice que el sueño no “dominaba” (*ἔχε*) a Agamenón, pues *πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα*; o como *Il.* II 2-3, donde el sueño tampoco “dominaba” (*ἔχε*) a Zeus porque éste *μερμήριζε κατὰ φρένα*. Una excepción parece ser *Il.* II 33, en el que se compatibilizan la acción del sueño y la actividad en las *φρένες*.

cuanto designa el estado del que está despierto y atento a lo que sucede a su alrededor.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, quizá podamos aclarar el significado de *φρένες* en un significativo pasaje en el que se dice que las *ψυχαί* del Hades no la poseen. Se trata de *Il.* XXIII 103-106, en el que Aquiles, tras oír los lamentos de la *ψυχή* de Patroclo y los encargos que ésta le hace, dice:

ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν' Αἴδαο δόμοισι
 ψυχή καὶ εἰδωλον, ἅτάρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν·
 105 παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
 ψυχή ἐφ'esτήκει γοώσά τε μυρομένη τε
¡Ay! En verdad, algo es también en las moradas de Hades
ψυχή y sombra, aunque φρένες no haya dentro;
pues toda la noche la ψυχή del pobre Patroclo
ha estado frente a mí gimiendo y llorando.

Hay que recordar que la *ψυχή* de Patroclo se ha presentado a Aquiles en sueños dotada, además de la apariencia que tenía en vida, de voz y habla²⁵¹, cualidades que son las que hacen a Aquiles darle una cierta sustancialidad, y las que le hacen asombrarse, pues, según la creencia común homérica, las *φρένες*, que son la sede principal de la consciencia y, por tanto, están relacionadas íntimamente con la palabra, no están presentes en las *ψυχαί* de los muertos, es decir, representan una facultad cognoscitiva propia de los vivos y de la que los muertos carecen. Pero ahora surgen dos preguntas:

²⁵¹ ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχή Πατροκλῆος δειλοῖο / πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα / καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ' εἴματα ἔστο "llegó la *ψυχή* del pobre Patroclo, / en todo, altura, los bellos ojos, la voz, y las ropas que vestía sobre su cuerpo, a él mismo parecida" (*Il.* XXIII 65-67).

primero, ¿cómo precisar exactamente esa facultad cognoscitiva?, y, segundo, ¿por qué Patroclo puede hablar y razonar si carece de *φρένες* que se lo permitan? Para contestar a estas cuestiones debemos apoyarnos en un pasaje de la *Odisea* en el que se habla de las *φρένες* de la *ψυχή* del adivino Tiresias. Se trata de *Od.* X 492-495, donde Circe dice a Odiseo que deben bajar al Hades para

*ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο,
μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·
τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια
495 οἷω πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσουσιν*
*obtener los augurios de la ψυχή del tebano Tiresias,
el ciego adivino, que tiene aún las φρένες firmes,
y es el único entre los muertos al que Perséfone ha dado entendimiento y
es sensato; y los otros son sombras que pasan.*

Como vemos, las *φρένες*, que entre los muertos sólo conserva Tiresias como don especial, se asimilan a la posesión de *νόος*, la facultad intelectual por excelencia en Homero, y al hecho de *πεπνῦσθαι*, es decir, de ser sabio y prudente, con lo que *φρένες* tiene aquí el mismo significado que en los pasajes vistos en los que se aunaba la capacidad intelectual y la sensatez y la prudencia que se derivaba de esa capacidad.

En cuanto a la segunda pregunta, podemos bosquejar la respuesta siguiendo a los escolios²⁵²: en primer lugar, se atribuye a Aristófanes el gramático y al esolio T la opinión de que las *φρένες*, al hacer referencia a

²⁵² Cf. también, Kirk, (ed.), *op. cit.*, nota a *Il.* XXIII 103-4, que resume las interpretaciones contenidas en los escolios a *Il.* XXIII 104. Una interpretación análoga de estos pasajes se encuentra en Onians, *op. cit.*, pp. 59-61.

una parte del cuerpo, no pueden formar parte de las *ψυχαί* de los muertos, que no son sino *εἰδωλα*, puras imágenes, y, por tanto, carecen de existencia física; por eso, Aquiles no puede abrazar a la sombra de su amigo (XXIII 99-100)²⁵³. Así pues, ya tenemos la primera parte de la respuesta: las *ψυχαί* del Hades no pueden tener consciencia, razonar y hablar porque, al ser sólo sombras, carecen de la sustancia física imprescindible para ello, las *φρένες*, que, como vemos, debemos considerar en este contexto como un órgano físico en el que se desarrolla la vida psíquica del individuo. Entonces, y partiendo de aquí, podemos completar la respuesta con lo que dice Aristarco: que las *ψυχαί* de los muertos insepultos (*ἄταφοι*) conservan aún su inteligencia (*φρόνησις*)²⁵⁴, facultad que poseen porque, como apostilla el escolio bT²⁵⁵, no carecen totalmente de *φρένες*, lo que les permite, por consiguiente, hablar con los vivos. Aristarco citaría probablemente a *Od.* XI 51-83, donde la *ψυχή* de Elpénor, cuyo cuerpo está insepulto, habla a Odiseo en parecidos términos que Patroclo sin necesidad de beber, como Tiresias, de la sangre derramada, cosa que sí tienen que hacer las demás *ψυχαί*.

Por lo tanto, ya tenemos la clave de la cuestión: la *ψυχή* de Patroclo puede hablar y razonar porque aún no forma parte totalmente, como él

²⁵³ *φρένας λέγει οὐ τὸ διανοητικόν, ἀλλὰ μέρος τι τῶν ἐντὸς σώματος* “(Aristófanes) dice que las *φρένες* no son el pensamiento, sino una parte de las del interior del cuerpo”, y cita a *Od.* IX 301 e *Il.* XVI 481. Por su parte, el escolio T dice: *φρένες τινὲς σῶμα· μέρος γὰρ σώματος αἱ φρένες. τοῦτο δὲ εἶπε, παρ’ ὅσον ἐκταθεὶς οὐκ ἔλαβε. κάλλιον δέ, ὅτι φρένας οἱ τεθνεῶτες οὐκ ἔχουσιν· ἐμέμφετο γὰρ ὡς ἡμελημένος (cf. Ψ 69-74)* “*φρένες* son para algunos cuerpo: pues las *φρένες* son una parte del cuerpo. Y esto dijo (Homero): en tanto que había muerto, no lo abrazó. Y de forma más bella, que los muertos no tienen *φρένες*; pues (Patroclo) le reprochaba (a Aquiles) que era negligente (cf. *Il.* XXIII 69-74)” (escolio a XXIII 104).

²⁵⁴ *ὅτι τὰς τῶν ἀτάφων ψυχὰς Ὅμηρος ἔτι σωζούσας τὴν φρόνησιν ὑποτίθεται* “Homero sugiere que las *ψυχαί* de los insepultos aún conservan la inteligencia” (*ibid.*).

²⁵⁵ *καὶ μὴν οἱ ἄταφοι προμαντεύονται. ἢ εἰσὶ μὲν, οὐ μὴν πάμπαν.* “y en verdad los insepultos profetizan. Hay (*φρένες*), pero no del todo” (*ibid.*).

mismo revela en su discurso (XXIII 69-76), de las demás *ψυχαί*, pues mantiene una característica que la hace semejante en su excepcionalidad, cosa de la que Aquiles no parece ser consciente en sus palabras, a la *ψυχή* de Elpénor y, en otra medida, a la de Tiresias: su carácter de *ἄταφος*, es decir, el conservar aún el cuerpo insepulto y, por tanto, las *φρένες* intactas²⁵⁶.

Sin embargo, surge la siguiente cuestión: si la *ψυχή* sale del cuerpo del individuo en el momento de la muerte y se marcha al Hades, ¿qué relación puede mantener con la parte física del individuo? y, ¿hasta qué punto el hecho de que subsista el cuerpo afecta a la vida posterior de la *ψυχή*? Como Erwin Rohde²⁵⁷ puso de manifiesto, Homero parece reflejar en estos pasajes una creencia anterior por la que se pensaba que la *ψυχή* del muerto mantenía el poder de influir en el mundo de los vivos. Este poder estaba íntimamente relacionado con el hecho de que se mantuviera intacto el cuerpo entero del difunto o las partes de él que determinaban, como las *φρένες*, la vida consciente, y que servían de enlace entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Después, la costumbre de la cremación de los cadáveres supuso la ruptura de ese lazo de unión, pues el fuego acaba con el cuerpo y, por tanto, con el sostén de los órganos que determinan los procesos vitales y psíquicos en el individuo²⁵⁸, con lo que la creencia sobre la vida de la

²⁵⁶ De esta explicación también se hace eco Harrison, quien atribuye el hecho de que el fantasma de Patroclo tenga especiales poderes a que su cadáver no ha sido incinerado. Asimismo, nota que este pasaje representa una adaptación a la teoría del Hades de la creencia popular en el *aparecido* (*op. cit.*, p. 77 n. 80).

²⁵⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 22ss.

²⁵⁸ Así lo expresa Anticlea en *Od.* XI 218-222: “esta es la condición de los mortales cuando mueren: / ya no sostienen los tendones los huesos y las carnes, / sino que la poderosa energía del ardoroso fuego / los consume tan pronto como abandona la fuerza vital los blancos huesos, / y la *ψυχή* se escapa revoloteando como un sueño” (*ἀλλ’ αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν. / οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν, / ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερόν μένος αἰθομένοιο / δομνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ’ ὀστέα θυμός, / ψυχή δ’ ἥϊτ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*).

ψυχή después de la muerte fue derivando a la que describe Homero, una existencia inconsciente y sombría en las profundidades de la tierra sin relación alguna con el mundo de los vivos.

2.2.3. φρήν como instancia volitiva

En este párrafo pretendemos desarrollar lo dicho sobre la φρήν, atendiendo a un aspecto que hasta ahora sólo hemos vislumbrado, su papel como condicionante de la conducta del individuo y, por tanto, su función en el proceso de la voluntad.

Comenzaremos, en primer lugar, con el pasaje donde quizá es más evidente el uso de φρένες para designar la “voluntad” del individuo. Se trata de *Il.* XV 194, donde Posidón, tras reivindicar una posición de igualdad frente a Zeus, dice:

. . . οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν
 . . . no viviré según las φρένες de Zeus.

Está claro que, con φρένες, el poeta designa la función mental de la que depende el conjunto de las intenciones, deseos o resoluciones de Zeus, aunque su empleo en este caso concentra la atención sobre el conjunto de estos últimos, lo que nosotros llamamos lisa y llanamente: la “voluntad”²⁵⁹.

Dentro de este contexto, apreciamos otro uso del término φρήν que nos permite identificarlo con la voluntad. Nos referimos a aquél por el que se designa con esta palabra, como también acontecía con θυμός, la función

²⁵⁹ Cf. el esolío AD a *Il.* XV 194: διὸ οὐκ κατὰ τὴν αὐτοῦ γνώμην βιώσομαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑμαυτοῦ “pues no viviré según su opinión, sino según la mía propia”. LSJ, *op. cit.* voz φρήν 4; Ebeling, *op. cit.*, s.v.; y Kirk (ed.) *op cit.*, nota a XV 194, ofrecen la misma interpretación.

volitiva de la que dependen las acciones del individuo, constituyendo, por tanto, el determinante psíquico al que se hace objeto de la persuasión cuando se quiere cambiar el propósito o la intención del sujeto. A diferencia del *θυμός*, como ya hemos apuntado, no tenemos pasajes donde se diga expresamente que la *φρήν* “impele” u “ordena” al individuo a actuar de una determinada manera, pero sí podemos observar que, al igual que aquél, tiene importancia como condicionante de la acción y como fuente, a diferencia de lo que se podría pensar, de decisiones que pueden ser desastrosas para el propio individuo. El pasaje clave que muestra el estrecho paralelismo entre ambos términos en este contexto es *Il.* XII 173-4, en el que se dice que la proclama de Asio, reprochando a Zeus el hecho de engañar a los troyanos haciéndoles creer en la victoria, no hizo cambiar de parecer a éste:

οὐδὲ Διὸς πεῖθε φρένα ταῦτ' ἀγορεύων·

Ἔκτορι γάρ οἱ θυμὸς ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι

no persuadió de Zeus la φρήν proclamando estas cosas;

*pues a Héctor su θυμός quería tender honor.*²⁶⁰

Vemos que, usando nuestra terminología psicológica, podríamos traducir ambos por “voluntad” sin variar el significado del pasaje, pues, en los dos casos, la función psíquica a la que se apela como determinante de la resolución de Zeus y que cumple el papel de representante de la expresión de la intención de la persona como unidad, es la misma aunque se usen dos denominaciones distintas. Esto nos confirma la sospecha ya apuntada más

²⁶⁰ Este pasaje e *Il.* X 45-46, donde se dice que ha cambiado (*ἐτρέπετο*) la *φρήν* de Zeus hacia los argivos porque sobre ella pesan más los sacrificios de Héctor, son interesantes además por el hecho de que la posibilidad de influencia y acción sobre el otro también se ejerce desde los hombres hacia los dioses y no sólo en sentido inverso. Además, muestran un paralelismo en el uso de los verbos *πείθω* y *τρέπω* que se hará evidente en otros pasajes que veremos más adelante.

arriba de que el uso de esta doble terminología descansa en otros criterios que los semánticos.

Otros pasajes más aluden a la *φρήν* en sentido parecido, como un poder del que depende la determinación del sujeto a actuar. Ello se deduce de que en dichos pasajes la *φρήν* es objeto de persuasión, lo que, por otra parte, suele tener consecuencias negativas. Tal es el caso, por ejemplo, de *Il.* IV 104 y XVI 842, donde, para expresar que Atenea y Aquiles convencen a Pándaro y Patroclo, respectivamente, para que uno dispare a Menelao una flecha y rompa los juramentos y el otro encuentre la muerte atacando a Héctor, se dice que tanto la diosa como el Pelida “persuadieron” (*πειῖθε*) las *φρένες* de Pándaro y Patroclo respectivamente, lo que, además, es signo, en ambos casos, de ser “insensato” (*ἄφρων*, es decir, de no tener *φρήν*)²⁶¹.

A primera vista, llama mucho la atención el hecho de que la persuasión de la *φρήν* constituya un no tener *φρήν*, valga la redundancia; sin embargo, esto puede entenderse mejor si consideramos que la persuasión es el cambio de una determinada disposición mental y, por ende, de una resolución a actuar que las *φρένες* encarnan. Esta disposición y esta resolución puede ser tanto positiva como negativa: en el primer caso hablaríamos de *φρένες πευκάλιμαι* “sensatas”²⁶² o *πυκιναί* “juiciosas, sagaces” (*Il.* XIV 294), y en el segundo de *φρένες λευγαλέαι* “funestas” (*Il.* IX 119). Así pues, está claro que en IV 104 y XVI 842, las *φρένες* de las que se habla pertenecen al primer grupo, pero, al ser objeto de “persuasión”, es decir, de “cambio”, pasarían a formar parte del segundo grupo, pues provocan un acto

²⁶¹ La relación etimológica de *φρήν* con *ἄφρων* parece clara, por cuanto se considera el adjetivo como un derivado de *φρήν* con vocalismo -o-, como *φρόνις* “sagacidad, experiencia”, *φρόνιμος* “sensato, juicioso” o *φρονέω* “pensar”. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire ...*, s. v. *φρήν*.

²⁶² Cf. *Il.* VIII 366, XIV 165, etc.

equivocado y funesto para el individuo, lo que, como vimos, supone la paradójica circunstancia de que éste sea *ἄφρων*, esto es, de que no tenga *φρήν*. Pero ¿cómo podemos compaginar la posesión de *φρένες* “nocivas”, identificadas con una actitud mental insensata de funestas consecuencias, con su falta? Porque lo que falta no son las *φρένες* nocivas, sino las “juiciosas”, cuya persuasión es identificada con su pérdida, lo que provoca el ser *ἄφρων*. Esta conclusión se deduce del análisis de dos pasajes estrictamente paralelos, en los que se lleva a cabo la identificación entre la pérdida de *φρένες* juiciosas y la persuasión que conlleva la posesión de *φρένες* funestas. En ambos pasajes habla Agamenón sobre su ofuscación, diciendo en el primero (*Il.* IX 119):

. . . ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας
 . . . *me ofusqué obedeciendo mis funestas φρένες* ²⁶³;

mientras que en el segundo (*Il.* XIX 137) dice:

. . . ἀασάμην καὶ μεν φρένας ἐξέλετο Ζεύς
 . . . *me ofusqué y las φρένες me quitó Zeus.*

Así, vemos que, en el primero, el ser objeto de persuasión se relaciona con la presencia de *φρένες λευγαλέαι*, lo cual, como hemos visto, debe suponer un cambio en el individuo que, antes de ser persuadido por sus “malas” *φρένες*, era sensato y con una consciencia precisa de la situación.

²⁶³ Es de notar el paralelismo entre el uso aquí de *φρένες* y el de *θυμός* en *Il.* IX 537, en un mismo contexto de intento de explicación de la ofuscación: (hablándose de la falta de Eneo por no sacrificar a Ártemis) *ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐνόησεν ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ* “o lo olvidó, o no lo advirtió; pero mucho se ofuscó en su *θυμός*”.

Ese cambio viene expresado en el segundo pasaje, al ser identificado con la pérdida de las “buenas” *φρένες* por obra de Zeus. En conclusión, podemos hacer la siguiente ecuación:

A) tener “buenas” (*πενκάλιμαι*) *φρένες* = tener buen juicio, sensatez ;

B) tener “malas” (*λευγαλέαι*) *φρένες* = tener una disposición mental equivocada = ser *ἄφρων* ;

por tanto,

C) persuadir las “buenas” *φρένες* = perder la “buenas” *φρένες* = tener “malas” *φρένες* = ser *ἄφρων*.

Por consiguiente, la persuasión de la *φρήν*, entendida como una facultad mental propia de alguien sensato, íntimamente relacionada con la voluntad y que mueve al individuo a la acción, se identifica con la pérdida total de dicha facultad, lo cual se relaciona perfectamente con el hecho de que el sujeto objeto de la persuasión sea un *ἄφρων*.

Sin embargo, la persuasión de la *φρήν* no supone necesariamente consecuencias negativas para el que es objeto de dicha persuasión, ni ésta conlleva tampoco la pérdida de una facultad mental que desemboca ineludiblemente en acciones equivocadas. De hecho, existen tres pasajes donde ocurre lo contrario: los dos primeros (*Il.* VI 61-62: *ἔτρεψεν ἀδελφείου φρένας*, y VII 120-121: *παρέπεισεν ἀδελφείου φρένας*) son estrictamente paralelos, pues en ambos Agamenón “persuade” (o, lo que

es lo mismo, “cambia, dirige hacia otro sitio”, *τρέπειν*) las *φρένες* de Menelao con palabras “ajustadas” (*αἵσιμα*) y evita que cometa una insensatez: en el primero dejando vivo a un enemigo²⁶⁴, y en el segundo enfrentándose a Héctor²⁶⁵. En este caso, la persuasión supone el abandono de una resolución insensata²⁶⁶, la pérdida de una disposición mental equivocada caracterizada por el “desvarío”, el cual consiste precisamente en la falta de *φρήν* (vv. 109-110):

ἀφραίνεις Μενέλαε διοτρεφές, οὐδέ τί σε χρὴ
ταύτης ἀφροσύνης . . .

*¡Desvarías, Menelao mitrido de Zeus! ¡No debes cometer
esa insensatez!*²⁶⁷.

Así pues, tenemos el caso inverso que nos faltaba para completar la ecuación:

D) tener “malas” *φρένες* = desvariar (*ἀφραίνειν*) = cometer

ἀφροσύναι = ser *ἄφρων*;

por tanto,

²⁶⁴ Porque no debe escatimar a ningún troyano el castigo debido por la traición de Paris a las leyes de la hospitalidad, pues, desde el punto de vista heroico, todo el pueblo troyano carga con la responsabilidad de los actos de su príncipe (cf. Kirk, ed., *op. cit.*, nota a *Il.* VI 61-2).

²⁶⁵ Es de notar el estrecho paralelismo en la consideración de *φρήν* y *θυμός* en estos pasajes y en *Il.* V 676, donde Atenea *τράπε θυμόν* “cambió el *θυμός*” de Odiseo y evitó que éste se lanzara contra Sarpedón (cf. *supra*, p. 148). En ambos casos, y a pesar de las diferencias entre ambos contextos, en cuanto que en uno es Agamenón y en otro una diosa, Atenea, quien “hace cambiar de parecer” al individuo, y en cuanto que en uno se utiliza la palabra y el razonamiento, y en otro la acción es directa, tanto *φρήν* como *θυμός* aparecen como instancias que determinan el propósito del individuo y, por tanto, identificables con su voluntad.

²⁶⁶ Cf. también *Il.* IX 184.

²⁶⁷ *Ἀφραίνω* y *ἀφροσύνη* guardan, asimismo, estrecha relación etimológica con *φρήν*, cf., Chantraine, *op. cit.*, s.v.

E) persuadir las “malas” *φρένες* = cambiar las “malas” *φρένες* = perder las “malas” *φρένες* = tener “buenas” *φρένες* = ser sensato.

En cuanto al tercer pasaje aludido, se trata de *Il.* XIII 788, donde Alejandro “persuadió” (*παρέπεισεν*) las *φρένες* de Héctor para que no le reprendiera más por su actitud en la lucha. En este caso, las *φρένες* de Héctor se identifican con una actitud mental equivocada en cuanto que le han llevado a culpar a Alejandro sin razón²⁶⁸.

Asimismo, otro aspecto de *φρήν* que la acerca a nuestro concepto de voluntad se revela en aquellos pasajes en los que designa la sede, en el individuo, de la resolución de una divinidad que pretende intervenir en el comportamiento de éste. La voluntad divina se expresa mediante un mandato que se “infunde” en las *φρένες* de la persona, lo cual supone, en este contexto, que ésta lleva a la práctica inmediatamente la orden de la divinidad. Esto se ve en dos pasajes paralelos (*Il.* I 55 y VIII 218) en los que Hera “infundió en las *φρένες*“ (*ἐπὶ φρεσὶ θῆκε*, lit. “puso encima de las *φρένες*”) de Aquiles y Agamenón, respectivamente, que el primero convocara a la hueste a asamblea para debatir la solución a la peste, y que el segundo se apresurara a animar a su ejército ante el ataque de Héctor. En ambos casos, las *φρένες* reciben la intervención divina porque en ellas descansa la voluntad del individuo, su resolución a la acción, si bien en estos pasajes no haya margen para la reflexión propia y la acción divina implica una resolución inmediata por parte del individuo en el mismo sentido.

²⁶⁸ Obsérvese aquí también la identificación de funciones entre *φρήν* y *θυμός*, por cuanto unos versos antes, en 775, Alejandro le dice a Héctor: *τοὶ θυμός ἀναίτιον αἰτιάσθαι* “tu *θυμός* te lleva a culpar a un inocente”, llamando *θυμός* al resorte anímico que impulsa a Héctor a cometer un error y que, después, con el nombre de *φρένες*, es persuadido para que no siga cometiendo dicho error.

Por último, hay que hacer notar que *φρήν* aparece como una instancia que determina la conducta del individuo no sólo porque es objeto de persuasión por los que quieren cambiar dicha conducta, sino también porque se le hace la fuente de las preferencias que determinan ésta. Tal es el caso, por un lado, de *Il.* XXI 101, donde Aquiles dice que antes de que muriera Patroclo

τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν

Τρώων . . .

me era más grato en las φρένες perdonar la vida

de los troyanos . . .

y, por otro, de *Il.* I 107, donde Agamenón acusa a Calcas de que siempre le sea grato en las *φρένες* (*ἐστὶ φίλα φρεσί*) predecir desgracias. En estos dos casos las *φρένες* aparecen como sede de una resolución identificada con una actitud emocional que, por su carácter gratificante para el individuo, marca su acción frente a otra alternativa de actuación que no se sigue porque no despierta la misma respuesta positiva en las *φρένες*. Por tanto, las *φρένες* son aquí la instancia de la respuesta emocional a la cual se remite la voluntad del individuo y no la sede de un cálculo racional que determine la preferencia por una u otra alternativa.

2.2.4. *φρήν como sede de la vida emocional*

A pesar de que el papel intelectual de *φρήν* es claramente predominante, no debemos olvidar su función como asiento de una variada gama de fenómenos emocionales, como el temor, el deleite, la furia, la cólera o la alegría. Que estos afectos sean atribuidos a un “órgano”

considerado de carácter eminentemente “racional” no debe sorprendernos, en cuanto que, como veíamos que ocurría también con *θυμός*, no apreciamos en Homero ninguna delimitación consciente de funciones *a priori*, sino, más bien, una considerable libertad de uso de los términos que designan estos centros anímicos. Esos fenómenos psíquicos, que solemos considerar bajo la común denominación de emociones o afectos, aparecen localizados en uno u otro de esos centros indiferentemente, por lo que podemos decir que la identificación de un “órgano anímico” con una gama específica de fenómenos psíquicos sólo tiene una base estadística; muestra tendencias de uso, pero, en ningún caso, determina el carácter de dichos fenómenos. Creemos que no le faltaba razón a Finsler cuando decía que, en Homero, “es imposible buscar una distinción de los afectos según los órganos”²⁶⁹. De todas formas, esto tampoco elimina las diferencias²⁷⁰.

Una vez hecha esta aclaración, entremos en el análisis de aquellos pasajes en los que *φρήν* aparece como la sede de distintos afectos.

²⁶⁹ *Homer*, I, Berlín, 1913, p. 148 (citado por Vivante, *op. cit.*, p. 122): “è impossibile perseguire una distinzione degli affetti secondo gli organi”.

²⁷⁰ Harrison (*op. cit.*, pp. 74-5) y, siguiendo a éste, Lasso (*op. cit.*, p. 248), descubren en el empleo de *φρήν* como sede de emociones y sentimientos un rasgo que la diferencia de *θυμός*: dichas emociones y sentimientos no entran nunca en conflicto con el hombre, quien no tiene que doblegarlos y dominarlos, a diferencia de los que se asientan en el *θυμός*. Cf. por ej., *Il.* IX 496, XVIII 113. Harrison apunta, además, otras diferencias, como, por ej., que la impulsividad de la cólera o el coraje afectan a la *φρήν* con mucha menos frecuencia que al *θυμός* (por ej., *Il.* II 241, XXIV 171), siendo más común la introspección del dolor o el temor (por ej., *Il.* I 362, VIII 124, XIII 394, XVI 403); o, también, que la *φρήν*, a diferencia del *θυμός*, está más relacionada con aspectos mentales que con las cosas que afectan al cuerpo: un ejemplo característico de ello es que sólo en una ocasión sea el asiento del deseo de comida y bebida (*Il.* XI 89), mientras que ello es común en el uso del *θυμός* (por ej., *Il.* XI 89, IV 263, VIII 189). Asimismo, otro aspecto diferenciador, apuntado por Vivante (*op. cit.*, p. 123), es que el término *θυμός* aparece en muchas ocasiones como sujeto sintáctico de verbos de pensamiento y sentimiento, lo que indica que es un principio activo que presenta los procesos psíquicos de una manera activa, mientras que *φρήν* o *φρένες* casi nunca aparecen como sujetos de un verbo que implique un proceso psíquico, y, en los pocos casos en los que así sucede, este proceso se concibe pasivamente (por ej., *Il.* X 45). Además, el plural colectivo *φρένες*, que, según Vivante, es la forma originaria (siguiendo a J. Wackernagel, *op. cit.*, I, pp. 97-8), no se presta a designar un principio u órgano activo, sino, más bien, una parte de la persona en la que se desarrollan pasivamente tanto las funciones mentales como emocionales. Esta diferenciación, basada en la distinta función sintáctica, se deriva de la tesis de Vivante de que los términos para designar la realidad psíquica en Homero se diferencian más por su función en la frase que por su significado. Cf. *supra*, p. 201 n. 201.

2.2.4.1. Del temor

En primer lugar, *φρήν* figura como la instancia a la que se atribuye el sentimiento de temor ante la posibilidad de que acaezca un suceso que se juzga como penoso para uno mismo o para la colectividad. Esto es así en una frase formular que se repite hasta tres veces en el poema (*Il.* I 555, IX 244 y X 538):

(ταῦτ') αἰνῶς δείδοικα κατὰ φρένα
temo terriblemente en la φρήν (estas cosas).

El verbo *δείδω* se refiere a un temor de carácter general, que pueden sentir tanto los seres humanos como los dioses y que podemos identificar con la toma de consciencia de una amenaza que causa un especial desasosiego en uno mismo. Este temor también tiene su asiento en el *θυμός*, como veíamos en pasajes paralelos donde se utilizaba el mismo verbo y la forma *ἐν θυμῷ* o *θυμῷ*,²⁷¹ equivalente a *κατὰ φρένα*, lo cual nos revela que tampoco hay diferencia de uso entre ambos términos en estos contextos.

Esto se confirma en un símil en el que se alude a *θυμός* y a *φρήν* como las partes en las que se revela el temor en los hombres. El pasaje en cuestión es *Il.* XV 623-9, en el que se dice que Héctor atacaba a los aqueos como cuando se abaten sobre las naves las olas y los vientos en una tormenta y, por tanto,

627 . . . τρομέουσι δέ τε φρένα ναῦται
 δειδιότες· τυτθὸν γάρ ὑπ' ἐκ θανάτοιο φέρονται·
 ὥς ἐδαίζετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν' Ἀχαιῶν.

²⁷¹ Cf. *Il.* VIII 138, XIII 163, 623, XXIV 672 (cf. *supra* p. 121).

. . . los marineros tiemblan en la φρήν²⁷²
 atemorizados; pues por poco se libran de la muerte;
 así se desgarraba el θυμός en el pecho de los aqueos.

Tanto el uso del verbo τρομέω como el de δαίζω es metafórico, pues el primero se refiere propiamente al temblor que se siente cuando se es presa del temor, y el segundo al desgarrar de algo que se divide en partes; sin embargo, en este caso ambos aluden al temor de los hombres ante una oposición de carácter extraordinario, como es el caso de Héctor y de los fenómenos naturales, pues ambos les pueden conducir a la muerte. Así pues, vemos que un mismo afecto se siente indistintamente tanto en la φρήν como en el θυμός, pues ambos son considerados como las partes del individuo en las que se hace más evidente el síntoma de dicho afecto y, por eso, asumen en sí mismos un sentimiento de temor que afecta a toda la persona.

2.2.4.2. De la alegría y el deleite

La φρήν también es sede del sentimiento de deleite y disfrute que produce en el individuo la percepción, a través de los órganos de los sentidos, y en concreto, de la vista y el oído, de las obras de arte o de los hechos de los hombres. Como vemos, se trata de un sentido derivado del que anotamos arriba, donde la φρήν era la sede de la percepción sensible y del conocimiento que suponía sentir un sonido o ver un objeto. Es lógico, por tanto, que de ahí pase a designar el asiento del sentimiento concomitante a dicha percepción. Así, por ejemplo, en *Il.* I 474, se dice que Apolo

²⁷² Lo que indica el acusativo de relación aquí es una delimitación locativa del temblor con el que se expresa el miedo. Así, lo que se está diciendo literalmente es que la φρήν tiembla del mismo modo que el θυμός se desgarraba por el miedo.

. . . φρένα τέρπετ'
 . . . se deleitaba la φρήν

escuchando el peán que le cantaban los muchachos aqueos en su honor; mientras que en *Il.* XIX 19, Aquiles “se deleitaba en las φρένες” (φρεσὶν ᾗσι τετάρπετο) observando la magnífica armadura que Hefesto le había fabricado; y, por último, en *Il.* XX 23, Zeus declara, ante el combate inminente:

ἀλλ' ἦτοι μὲν ἐγὼ μενέω πτυχὶ Οὐλύμποιο
 ἤμενος, ἔνθ' ὀρόων φρένα τέρψομαι
pero yo permaneceré en un pliegue del Olimpo
sentado, y observando me deleitaré la φρήν.

En todos los casos, la sensación placentera ocurre tras una percepción sensible, visual o acústica, y se concibe la φρήν o φρένες como el ámbito en el que surge esa sensación, considerándolo quizá como un órgano de respuesta interna, sin mediar voluntariedad alguna, a los estímulos del entorno. Pero, como también estamos comprobando en otros contextos, aquí tampoco la φρήν es el único “órgano” con dicha función, pues al θυμός se le atribuye la misma sensación de deleite en varios pasajes (por ej., *Il.* XXI 45) y, especialmente, en *Il.* IX 186-9, donde se dice que los emisarios de Agamenón encontraron a Aquiles

. . . φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ
 . . . deleitándose la φρήν con la melodiosa forminge,

y, tres versos más adelante:

τῇ ὃ γε θυμὸν ἔτερπεν, αἶειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.
con ella se deleitaba el θυμός, y cantaba gestas de varones.

Como vemos, ambos términos son aquí intercambiables, por lo que intentar introducir, en este contexto, algún matiz diferenciador carecería de sentido.

Un sentimiento afin que encuentra acomodo en la *φρήν* es el de la alegría, la sensación de gozo y regocijo por la ocurrencia de un suceso agradable o porque se confirman las perspectivas del que se alegra. Este sentimiento adquiere distintos matices dependiendo del contexto. En algunos pasajes, la alegría que siente el individuo conlleva también un cierto grado de orgullo, por cuanto el hecho que provoca el regocijo supone un cierto halago del amor propio. Tenemos, sobre todo, dos ejemplos paralelos de ello: *Il.* XI 683, donde se dice que

. . . *γεγήθει δὲ φρένα Νηλεύς*
 . . . *Neleo se alegraba en la φρήν,*

porque su hijo Néstor había tenido gran éxito en la guerra a pesar de su juventud, lo que fortalecía su orgullo de padre; e *Il.* VI 481, en el que Héctor dice de su hijo que se comportará como un gran guerrero, y que

. . . *χαρείη δὲ φρένα μήτηρ*
 . . . *su madre se regocijará la φρήν,*

expresando con ello tanto su orgullo como el de su madre. Esta interpretación, además, viene confirmada por pasajes en los que se usan los

verbos *γηθέω*²⁷³ y *χαίρω* acompañando, o bien a la *φρήν*, o bien a otros “órganos anímicos”, como *Il.* XIII 609, en el que Pisandro

. . . φρεσὶν ᾗσι χάρη
. . . se alegró en sus *φρένες*,

al clavar su pica en el escudo de Menelao esperando matarle; *Il.* XIV 141, donde se dice que el corazón (*κῆρ*) de Aquiles

γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι
se alegra en el pecho

al ver cómo perece el ejército aqueo; o *Il.* XXIV 491, en el que el anciano Peleo

χαίρει τ' ἐν θυμῷ
se alegra en el θυμός,

mientras sigue oyendo que Aquiles permanece con vida en Troya. En estos casos, el sentimiento de gozo que se atribuye tanto a las *φρένες* de Pisandro, como al *κῆρ* de Aquiles y al *θυμός* de Peleo, está teñido de orgullo satisfecho, pues Pisandro tiene la ocasión de incrementar su consideración social matando a un rival como Menelao, mientras el Pelida ve cumplida su demanda, y Peleo confirma sus esperanzas con respecto a Aquiles.

²⁷³ También parece confirmar nuestro punto de vista la etimología de este verbo, pues tiene la misma raíz **γαν* o *γαF* que el verbo *γαίω*, que, en Homero, sólo aparece en una fórmula que se aplica en todos los casos a Zeus: *κῦδεϊ γαίων* (*Il.* I 405, V 906 etc.) y que se puede traducir por “ufano de su gloria”, aludiendo más al orgullo que se le supone a Zeus como dios supremo que a su alegría de serlo.

En otro pasaje, la alegría que se siente en la φρήν se debe únicamente a la que produce la bonanza atmosférica en un pastor (cf. *Il.* VIII 555-9). Sin embargo, aún tenemos otro pasaje donde se alude a la φρήν como el ámbito de la persona en el que se sitúa un tipo de gozo que provoca una reacción visible en el individuo, que no es otra que un brillo o una luminosidad especial en el rostro, similar, quizá, a la que tienen los metales²⁷⁴. Se trata de *Il.* XIII 493, donde se dice que

. . . γάνυται δ' ἄρα τε φρένα ποιμήν
 . . . el pastor está radiante de alegría en la φρήν

cuando ve que las ovejas siguen a los carneros a beber desde el pasto. Pero, además, este verso tiene un interés añadido, pues forma parte de un símil en el que se compara la alegría radiante del pastor, al ver reunirse a sus ovejas, con la de Eneas cuando ve cómo la hueste se reúne junto a él en los siguientes versos (*Il.* XIII 494-5):

ὥς Αἰνεία θυμός ἐνὶ στήθεσσι γεγήθει
 ὥς ἴδε λαῶν ἔθνος ἐπισπόμενον ἐοῖ αὐτῷ
 así a Eneas el θυμός en el pecho se alegró
 cuando vió el pueblo de huestes dirigiéndose hacia él.

Así pues, el poeta compara explícitamente la alegría situada en el θυμός de Eneas con la que siente el pastor en su φρήν, en un nuevo ejemplo de uso

²⁷⁴ Esta conjetura tiene su base en la significación del verbo γάνυμαι, “estar alegre”, en el sentido de “radiante de alegría”, pues comparte la misma raíz que γάνος, “luminosidad, brillo” y, también, “alegría”; y γανάω, “brillar, relucir”, que se aplica en la *Iliada* especialmente a los metales (cf. por ej., *Il.* XIII 265, XIX 359).

intercambiable de ambos términos para designar los mismos procesos psicológicos. Quizá este uso forme parte del arte épico de construcción de versos consistente en utilizar, salvando la métrica, distintas palabras de significados similares en contextos análogos. Así, por ejemplo, vemos cómo se ha sustituido el verbo *γεγήθει* que aparece en *Il.* VIII 559, por *γάννται* en XIII 493, conservando el significado general del pasaje, pero haciendo uso de un vocabulario más rico y variado.

2.2.4.3. De la cólera

La *φρήν*, como veíamos que acontecía también con *θυμός*, se nombra como asiento de la cólera (*χόλος*) y, en especial, de la cólera de Aquiles. Que la *φρήν* contenga “bilis” (que es el significado propio de *χόλος*) no debe extrañarnos como parte del cuerpo que es. Ahora bien, lo que debemos investigar es qué se quiere decir realmente cuando se atribuye *χόλος* a la *φρήν*, y si hay alguna diferencia con respecto a su atribución al *θυμός*.

De hecho, sólo hay dos pasajes en los que se dice que el individuo, en este caso siempre Aquiles, tiene *χόλος* en su *φρήν*, mientras que los pasajes en los que se hacía al *θυμός* su sede eran mucho más numerosos. Estos dos pasajes, digo, son: *Il.* II 241, donde Tersistes dice que

. . . μάλ' οὐκ' Αχιλλῆϊ χόλος φρεσίν
 . . . no hay mucha cólera en las φρένες de Aquiles,

pues, si no fuera así, Agamenón ya habría muerto por afrentarle; e *Il.* XVI 61, en el que el propio Aquiles declara que se quiere olvidar de la afrenta de Agamenón, pues

. . . οὐδ' ἄρα πως ἦν
 ἀσπερχὲς κεχολῶσθαι ἐνὶ φρεσὶν
 . . . no es posible
 estar encolerizado incesantemente en las φρένες.

Estos dos casos no se diferencian en gran medida de aquellos pasajes en los que el “órgano” anímico aludido era el *θυμός*, aunque, quizá, podamos ver aquí un componente más intelectual, por cuanto que parece identificarse el rencor de Aquiles más con una disposición mental que con una emoción irracional que impulse al individuo irreflexivamente a la acción.

Finalmente, hay que hacer referencia a un último pasaje en el que se hace a las *φρένες* la sede de la cólera, aunque, en este caso, la expresión empleada sea otra. Se trata de *Il.* XIX 127, donde se dice que Zeus, tras darse cuenta de que había sido engañado por Ἄττη (la Ofuscación),

αὐτίκα δ' εἶλ' Ἄττην κεφαλῆς λιπαροπλοκάμοιο
 χωόμενος φρεσὶν ἦσι,
 al momento, agarró a la Ofuscación de la cabeza de nítidos cabellos
 airado en sus φρένες,

y la arrojó del Olimpo. Aunque aquí no se trate del *χόλος*, el afecto sentido por Zeus es el mismo que antes prendía en Aquiles, siendo *φρένες*, igualmente, el ámbito interno en el que se toma consciencia de aquél.

2.2.4.4. De la aflicción

El hombre homérico concibe también la *φρήν* como asiento de otra variada gama de afectos relacionados con el pesar y la aflicción. Daremos, pues, un repaso de cuáles son y que características tienen.

El que aparece con más frecuencia es *πένθος*, un sentimiento de pesar interno derivado del fracaso²⁷⁵, aunque, en el contexto en el que nos movemos, se trata más bien del intenso dolor que padece el individuo a causa de la desgracia sufrida por alguien a quien le une un gran afecto. Tal es el caso tanto del verso formular puesto en boca de Tetis y dirigido a su hijo Aquiles (*Il.* XVIII 73, cf. I 362):

τέκνον τί κλαίεις; τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος;

¿Por qué lloras criatura? ¿Qué pena ha llegado a tus φρένες?,

como, también, de otros dos pasajes en los que *πένθος* se atribuye a las *φρένες* de la propia Tetis. Así, en *Il.* XVIII 88, Aquiles le dice a su madre que tuvo que casarse con Peleo, un mortal,

. . . ἵνα καὶ σοὶ πένθος ἐνὶ φρεσὶ μυρίον εἴη

παιδὸς ἀποφθιμένοιο

. . . para que tu dolor en las φρένες fuera incommensurable

por la muerte de tu hijo;

mientras que, en *Il.* XXIV 105, Zeus le dice que tiene

πένθος ἄλαστον ἔχουσα μετὰ φρεσίν

²⁷⁵ Cf. por ej., J. M. Redfield, *op. cit.*, p. 78.

un insoportable dolor en las φρένες.

En todos los casos, se hace residir en las φρένες un sentimiento profundo de tristeza, magnificado con los epítetos *μυρίος* y *ἄλαστος*, propio de quien se tiene que enfrentar a la muerte de alguien muy próximo y querido. Este sentimiento nace en el interior de uno mismo y crece hasta afectar, a través de las φρένες, a todo el individuo²⁷⁶.

Otro tipo de aflicción que afecta a la φρήν es el ἄχος, un sentimiento que ya veíamos que residía en el θυμός²⁷⁷, y que viene caracterizado generalmente en el poema de la siguiente manera: por una parte, como el pesar que se apodera del hombre por la desgracia de alguien allegado (algunas veces aguzado por la jactancia del enemigo que causa dicha desgracia; por ej., *Il.* IV 169, XII 392, XIV 486); y, por otra, como la aflicción, entreverada de rabia, cólera e impotencia, causada en el individuo por la ofensa de alguien superior en poder o linaje (por ej., *Il.* I 188, XVI 55). El ἄχος que se localiza en las φρένες posee rasgos de ambos tipos. Así, se dice en *Il.* VIII 124, 316 y XVII 83 que a Héctor

. . . αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας

. . . una terrible aflicción cubrió las φρένες,²⁷⁸

²⁷⁶ El πένθος invade a toda la persona y la afecta por completo (cf. por ej., *Il.* XVI 548), con lo que la referencia a las φρένες tiene el significado de tomar a la parte por el todo, como ocurre con otras partes del cuerpo (cf. por ej., *Il.* XVII 139, μέγα πένθος ἐνὶ στήθεσσιν ἀέξων “creciendo una gran pena en el pecho”; *Od.* XVII 489 Τηλέμαχος δ’ ἐν μὲν κραδίη μέγα πένθος ἄεξε “a Telémaco le crecía una gran pena en el corazón”).

²⁷⁷ Cf. *supra* p. 106s. El ἄχος no sólo se localiza en el θυμός y la φρήν, también se atribuye a otros órganos corporales como el κραδίη (cf. por ej., *Il.* II 171, VIII 147), el ἦτορ (*Il.* XIX 367) y las πραπίδες (*Il.* XXII 43). Como hemos visto antes, la acción del sentimiento afecta a toda la persona, como se dice explícitamente en algunos pasajes (cf. por ej., *Il.* I 188, V 759, XIII 581), siendo la localización en una parte concreta de ella la expresión de una sinécdoque que toma la parte por el todo.

²⁷⁸ ἄμφι μελαίνας, en XVII 83.

haciendo referencia, en todos los casos, a una sensación inmediata de tristeza y rabia por la muerte en la batalla de un compañero próximo (su auriga, o su compañero Euforbo), lo que le supone una reacción automática de venganza para restablecer el estado de cosas. El verbo *πυκάζω* hace referencia a la acción de “envolver” o “cubrir” una cosa y, en este caso, está utilizado metafóricamente para significar que la acción del *ἄχος* sobre las *φρένες* es completa, pues le afecta en su totalidad. Hay que añadir, asimismo, el papel aquí de *φρένες* como instancia condicionante de la conducta, pues hay una relación manifiesta entre ser la parte de la persona afectada por el *ἄχος*, y que dicha persona actúe en consecuencia.

Por otra parte, si hacemos un repaso de los pasajes en los que se ofrecen diferentes pautas de cómo la aflicción, en sentido general, hace presa en las *φρένες*, quizá podamos aprender algo más sobre el carácter de éstas y sobre la relación existente entre su estado y el del individuo. Así, por ejemplo, se dice en *Il.* XVIII 446 que Aquiles, al serle arrebatada Briseida,

. . . τῆς ἀχέων φρένας ἔφθιεν

. . . consumía sus *φρένες* afligiéndose por ella.

Ya vimos que el verbo *φθίω* (o *φθίνω*), aplicado al *θυμός*, significaba la pérdida total de las funciones vitales y, con ello, la muerte (cf. *Il.* VIII 358, XVI 540); sin embargo, como las *φρένες* no se refieren nunca a los procesos vitales del individuo, el uso de este verbo tiene, por tanto, otra connotación, que es la de identificar la sensación de abatimiento causada por

un profundo pesar con la pérdida de función de las *φρένες*, que, en este caso, supone la inacción²⁷⁹.

Pero también tenemos otros pasajes en los que un estado de ánimo similar se expresa de diferente forma y tiene consecuencias inversas en el individuo. Así, en *Il.* V 493 se dice, con un fuerte sentido metafórico, que las palabras (*μῦθος*) de Sarpedón

. . . δάκε δὲ φρένας Ἑκτορι
. . . mordieron a Héctor las *φρένες*.

Aquí, las *φρένες* no hacen tanto referencia a una función como a un órgano físico, pues, así, puede servir de base para la metáfora. Lo que se quiere decir parece claro por el contexto: tras una dura reprimenda de Sarpedón a Héctor en la que le acusa de estar inactivo frente al enemigo, Héctor siente una mezcla de cólera y aflicción²⁸⁰, análoga a la que veíamos en *Il.* VIII 124 y XVII 83, que le supone, dolido su amor propio y su orgullo de guerrero y jefe de la hueste, actuar inmediatamente en sentido contrario y lanzarse contra el enemigo. El efecto que tiene aquí la palabra (*μῦθος*) sobre las *φρένες* se puede poner en relación con el que tiene en otro pasaje en el que se decía que la palabra que ponía Hera en las *φρένες* de Zeus hacía que una profunda aflicción (*ἄχος*) le “golpeara” en su *φρήν* (*Il.* XIX 121-5).

²⁷⁹ A esta interpretación se ajusta también el que parece ser el modelo de este pasaje (cf. Kirk, *op. cit.*, nota a XVIII 446-9), *Il.* I 491, donde se dice que Aquiles *φθινύθεσκε φίλον κῆρ* “iba consumiendo su querido corazón”. Aquí se confirma la costumbre homérica de alternar, sin variar apenas el significado, el uso de los distintos términos referentes a “órganos anímicos” en los mismos contextos.

²⁸⁰ El escolio bT a este verso identifica aquí el significado del verbo *δάκνω* (propiamente, “morder”) con el de *ἀνιάζω* “afligir, atormentar” y compara el efecto del *μῦθος* sobre las *φρένες* con el que éste mismo tiene sobre el *θυμός*: *δάκε· ἠνίασεν· καὶ “θυμοδακτῆς γὰρ μῦθος”* (*Od.* VIII 185).

Otro tipo de aflicción atribuido a la *φρήν* es el que corresponde con el término *ὀδύνη*, que hace referencia propiamente al dolor físico²⁸¹, pero que, en algunos contextos, parece incluir también en su significado un dolor de tipo anímico (cf. *Il.* XV 25). Así es en *Il.* XV 60-1, donde Zeus encarga a Hera que Apolo inspire *μένος* a Héctor y

60 . . . λελάθη δ' ὀδυνάων
 αἶ νῦν μιν τεύρουσι κατὰ φρένας
 . . . le haga olvidar los dolores
 que ahora le angustian en las φρένες.

Hay que recordar que Héctor ha sido herido al final del canto anterior por Áyax y ha tenido que ser retirado de la batalla por sus compañeros, por lo que Apolo tiene la tarea de aliviar tanto los dolores físicos como los anímicos, es decir, los pesares que hacen a Héctor sentirse fuera del combate, lejos del ámbito en el que debe desarrollarse su actividad como guerrero. El carácter entre físico y psíquico de estos dolores o, más bien, la indiferenciación de ambos aspectos, viene confirmado por otros pasajes en los que era el *θυμός* el sujeto de la acción del verbo *τείρω*, el cual, guardando la connotación de una disminución por desgaste, hacía referencia tanto a la fatiga que se apoderaba del *θυμός* por un gran esfuerzo (*Il.* XVII 744), como a la aflicción (*πένθος*) que sufría el propio *θυμός* de Deífobo al oír los requerimientos de sus padres para que no fuera a la lucha (XXII 242)²⁸². Esta misma connotación existe aquí, con la salvedad de que las *φρένες* mantienen un cierto papel intelectual, por cuanto los dolores

²⁸¹ Sentido defendido por Vivante (*op. cit.*, p. 119 n. 10), quien opone este uso de *ὀδύνη* en la *Iliada* al de los términos *ἄχος*, *ἄλγος* y *πένθος*.

²⁸² Cf. *supra*, p. 111.

presentes en ellas son susceptibles de ser “olvidados”, igual que ocurre en *Il.* VI 285, donde dice Héctor que, si viera a Paris ir al Hades,

φαίην κε φρέν' ἀτέρπου οἷζ' ὅς ἐκλελαθέσθαι.

diría a mi φρήν que se olvidara por completo de la triste aflicción.

Así, en este caso, el dolor y el pesar se localizan en la *φρήν* en cuanto el individuo tiene consciencia en ella que los padece, por lo que, si se quiere que el individuo deje de padecerlos, parece natural hacer simplemente que aquélla los “olvide”.

Otro afecto que aparece localizado en las *φρένες* y que está relacionado con los anteriores es *πόνος*, término que propiamente tiene un significado físico, pues alude al trabajo penoso que conlleva mucho esfuerzo y, especialmente, al derivado del combate; sin embargo, también hace referencia al sufrimiento anímico que dicho esfuerzo lleva consigo. Así es en *Il.* VI 352-5, donde Helena establece una antítesis entre Paris, que no

ἤδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.

352 *τούτῳ δ' οὐτ' ἄρ νῦν φρένες ἔμπεδοι οὐτ' ἄρ' ὀπίσσω*

ἔσσονται

conoce ni la justa indignación ni la vergüenza de los hombres;

éste ni ahora tiene las φρένες firmes ni después

las tendrá,

y Héctor, al que, por culpa de ella y Paris,

355 . . . *σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν*

. . . *te ha invadido el que más el padecimiento las φρένες.*

Aquí se aúna el aspecto físico y anímico del *πόνος*, el cual se enfatiza como el estado propio de Héctor como guerrero responsable ante su ciudad y ante los suyos, en contraste con el de Paris, voluble e irresponsable. Hay que señalar además que la localización del *πόνος* en las *φρένες*, o en cualquier otro “órgano anímico”, es un hecho único en la *Iliada* y que tiene su explicación en cuanto que, en este pasaje, como en otros ya vistos, las *φρένες* valen por todo el individuo.

Por último, tenemos que aludir a un último término cuyo campo semántico coincide en gran medida con el de los vocablos vistos. Se trata del *κῆδος*, que, en Homero, hace referencia tanto a la “inquietud” angustiante por un ser querido, como al “duelo” que se siente por la muerte y, especialmente, el que afecta a una colectividad, como a un ejército en el que se ensaña la mortandad (cf. por ej., *Il.* I 445, IV 270 etc.). Por tanto, en *Il.* XVIII 430, cuando Tetis alude a los *κῆδεα* de sus *φρένες*, está engrandeciendo el propio sufrimiento que siente por su hijo:

. . . ἦ ἄρα δὴ τις, ὅσαι θεαί εἰς' ἐν' Οὐλύμπῳ,
 430 τοσσάδ' ἐνὶ φρεσὶν ἦσιν ἀνέσχετο κῆδεα λυγρὰ
 ὅσσ' ἐμοὶ ἐκ πασέων Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν;
 . . . ¿En verdad, alguna de cuantas diosas hay en el Olimpo
 ha soportado tan penosas aflicciones en sus *φρένες*,
 como penas me ha dado de entre todas Zeus Cronida?

El papel de las *φρένες* en este contexto es el mismo que veíamos desempeñado por el *θυμός* en *Il.* XVIII 8 y 53: ser el asiento de un tipo de preocupación hacia un ser querido, que, ante la perspectiva de la muerte, conlleva un sentimiento de angustia y aflicción.

2.2.4.5. De la furia guerrera

Ahora nos ocuparemos de analizar aquellos pasajes en los que aparece localizado en las *φρένες* lo que, en sentido general, podríamos denominar “furia”, “arresto”, “coraje” o “ansia de lucha” de un guerrero.

De los términos que comparten de algún modo dicho campo semántico cabe hablar, en primer lugar, de *μένος*. Recordando sumariamente los rasgos que conforman el sentido de *μένος*,²⁸³ podemos decir que éste parece aludir, en primer lugar, a un estado de furia similar a la cólera, propio del que siente ojeriza contra alguien (por ej., *Il.* I 207, 282, IX 679); sin embargo, hace referencia más comúnmente a una especie de “fuerza” o “ímpetu” especial, generalmente otorgado por una divinidad, que se considera necesario para desarrollar la actividad propia del guerrero: la lucha (*Il.* V 125, 527, VI 261). Así, también puede considerarse como “la fuerza vital” que mantiene vivo al individuo y que, como el *θυμός* y la *ψυχή*, se pierde con la muerte (por ej., *Il.* III 294, V 296, VIII 358 etc.). De hecho, el *μένος* es una especie de energía interna, de poder ínsito en el hombre que le capacita para desarrollar su actividad vital, la cual, sobre todo, se identifica con la lucha, con el batallar que otorga “fama” (*κλέος*, *Il.* V 2), y, puede, incluso, localizarse en determinados órganos corporales, como los brazos (*Il.* V 506). Hasta se “respira” (*Il.* II 536, III 8). Además, es una cualidad tan aneja a la actividad guerrera que no es posible que la tenga quien permanece impasible sin luchar ante el enemigo (*Il.* V 472). Pero lo que quizá sea más característico del *μένος* es que, además de designar la fuerza o el ímpetu del guerrero que se dispone a combatir, alude también al ansia de éste por hacerlo, a la resolución a la lucha del que está en un estado de gran excitación guerrera (*Il.* V 136, 254).

²⁸³ Cf. *supra*, p. 24 n. 19.

Una vez hecha esta somera panorámica del significado de μένος, debemos tener en cuenta estos aspectos en los pasajes en los que se localiza en las φρένες. Éstas no son el único asiento del μένος en el poema, también lo es el θυμός (Il. XVII 451, XXII 312), el pecho (Il. V 125), las manos o brazos (Il. V 506) y las rodillas (Il. XVII 451). En todos los casos, la presencia de μένος en estas partes del cuerpo asegura en ellas una fuerza adicional que, por un lado, permite al individuo actuar, y, por otro, lleva además aparejada el estímulo necesario para ello. Con respecto a las φρένες, tenemos dos pasajes en los que se diga que el μένος se localiza en ellas. En Il. XXI 145, se dice que Asteropeo planta cara a Aquiles y le hace frente porque el río Janto “infundió” (θήκε) μένος en las φρένες de aquél. Aquí μένος parece significar una especial fuerza interna, considerada como el don de un dios, asimilable a la firmeza de ánimo ante el peligro, es decir, a una capacidad tal de afrontar las consecuencias de la lucha que es necesario que sea infundida por un dios.

El otro pasaje es Il. I 101-4, donde se hace una semblanza del estado entre afligido y encolerizado de Agamenón al hacerle saber Calcas que suya es la responsabilidad de la peste en el ejército. Del Atrida se dice:

. . . τοῖσι δ' ἀνέστη
 ἥρωες Ἀτρεΐδης εὐρύ κρείων Ἀγαμέμνων
 ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι
 πίμπλαντ', ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἵκτην·
 . . . entre ellos se levantó
 el héroe Atrida, caudillo de anchuras, Agamenón,
 afligido: de μένος las negras φρένες a ambos lados
 muy llenas estaban, y sus dos ojos parecían brillar de fuego.

De Agamenón se dice que está “afligido”, pero el *μένος* en ningún caso hace referencia a la aflicción como tal, sino, más bien, como es aquí el caso, a un tipo de ira propia del que se siente ofendido en su dignidad. La consideración del *μένος* como un afecto cercano a la ira viene confirmado por algunos pasajes en los que se le considera en estrecho paralelismo con *χόλος* (por ej., *Il.* I 192-207, 282-3, IX 678-9). Asimismo, es digno de notar cómo se describe el estado del individuo por los síntomas externos e internos de su cuerpo: la aflicción y la cólera de Agamenón se toma como un proceso fisiológico interno (el hecho de que el *μένος* llena las *φρένες* por ambos lados) que provoca una manifestación externa: un especial brillo en los ojos que se compara con la luminosidad del fuego. Pero lo que más nos interesa es aclarar el papel de las *φρένες* en este pasaje. Desde luego, y apoyándonos en los contextos en los que se usa el verbo *πίμπλημι* referido a partes del cuerpo, debemos considerar a las *φρένες* no como una función, sino más bien como un “órgano” interno en el que se localizan funciones psicológicas, y cuyo carácter físico (tiene un determinado color [el negro]²⁸⁴ y una dimensión específica, pues se llena a ambos lados de *μένος*, de *σθένος*, *ἀλκή* o *θάρσος*, del mismo modo que la boca y las narices de Áyax se llenan de boñiga de buey [*Il.* XXIII 777], o los ojos de

²⁸⁴ Se ha adelantado una posible explicación del color negro de las *φρένες* diciendo que ello se debe a que están bañadas de sangre, la cual es descrita con frecuencia como *μέλαν αίμα* en Homero (cf. Kirk, *op. cit.*, nota a I 103). Sin embargo, Eustacio propone, por su parte, dos explicaciones: una, que el poeta dice que las *φρένες* son negras “porque están situadas muy dentro, al fondo, y no se ven”; y otra, que atribuye a otros intérpretes, porque son así las *φρένες* de los que se hallan indignados o encolerizados, pues “están ennegrecidas justamente del humo en el *θυμός*” (*Eustathii...*, v. 1, p. 93). Cosa lógica en cuanto que, por un lado, el *θυμός* se asimila, en los personajes indignados, al humo interno, a la manera de “una ebullición de la sangre alrededor del corazón por un deseo de venganza” (escolio a XVIII 110), y, por otro, se dice en unos cuantos pasajes que el *θυμός* está situado en las *φρένες*.

Eumelo de lágrimas [*Il.* XXIII 397]²⁸⁵) sirve de base para expresar, con un sentido metafórico, la acción de dichos afectos sobre el individuo.

En segundo lugar, cabe ahora referirnos a otro de los términos que aparece referido a las *φρένες* y que comparte de algún modo la misma significación. Se trata de *ἀλκή*, palabra que en un principio designaba la “fuerza desplegada en la acción”, “la fortaleza defensiva”, pero que, en Homero, se refiere más bien al “ímpetu combativo”, esto es, tanto a la capacidad, como al ansia de combatir. Este sentido se puede rastrear en los pasajes en los que se manifiesta en las *φρένες*. Por ejemplo, en *Il.* XVI 157, se compara a los mirmidones armándose y prestos al combate con lobos carnívoros en los que

. . . *περὶ φρεσὶν ἄσπετος ἀλκή*
 . . . *indecible es la ἀλκή en las φρένες;*

mientras que, por otro lado (*Il.* IV 245), los que se quedan parados sin luchar se asemejan a cervatillas en las que

. . . *οὐδ' ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίνεται ἀλκή*
 . . . *no hay ninguna ἀλκή en las φρένες.*

La *ἀλκή* define tanto el estado anímico del guerrero como su capacidad para afrontar la lucha. Así es, por ejemplo, en *Il.* XVII 499, donde Automedonte, tras una plegaria a Zeus,

²⁸⁵ En *Il.* XXII 312, donde se dice que Aquiles tenía lleno (*ἐμπλήσατο*) el *θυμός* de *μένος* salvaje, también creo que debemos considerar el *θυμός* más como un órgano corporal que como una función.

ἀλκῆς καὶ σθένεος πλήτο φρένας ἀμφὶ μελαίνας

tenía llenas de ἀλκή y fuerza a ambos lados las negras φρένες,

es decir, se sentía tanto impelido a la lucha como posibilitado para desenvolverse con dignidad en ella, como si, en ese momento, el héroe poseyera una energía especial que antes no tuviera. Esto se aprecia claramente también en *Il.* XX 381, donde, para significar precisamente el estado de excitación y furia de Aquiles, por un lado, y su deseo irrefrenable de matar, por otro, se dice que estaba “revestido de ἀλκή en las φρένες” (*φρεσὶν εἰμένος ἀλκήν*). La ἀλκή es, pues, una fuerza especial, un poder posibilitador y, a la vez, estimulante, vehemente e incisivo. Pero, además, es algo propio del gran guerrero, pues le caracteriza como tal y, además, contribuye a definir su papel. Esto se ve más claramente en otro pasaje: *Il.* III 45, en el que Héctor, después de que Paris saliera huyendo vergonzosamente de la batalla, describe, por contraste, qué es propio del guerrero, diciendo que Paris, aunque tiene bella apariencia,

. . . οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή

. . . en sus φρένες no hay ni violencia ni ἀλκή,

lo que Héctor da a entender que es fundamental, pues, no sólo capacita y estimula al guerrero para luchar, sino que, además, lo caracteriza como tal, pues posibilita ganar una reputación que resulta decisiva para ello. En cuanto a la consideración de las φρένες, éstas también aparecen aquí como la parte a la que se atribuye un estado anímico que afecta a todo el individuo, precisamente por ser la instancia en la que tienen lugar los

procesos de los que el hombre toma consciencia como definitorios de su vida mental y emotiva.

Un último término afin a estos vistos y que aparece localizado en las *φρένες* siguiendo el mismo patrón, es *θάρσος*, cuyo significado aúna lo que nosotros entendemos por “confianza”, y, también, por “osadía o audacia”, y que, en Homero, tiene una función, en estos contextos, afin a la del *μένος*, la *ἀλκή*, o el *κράτος* : conferir al individuo tanto la fuerza como el estímulo necesarios para la lucha. Así, vemos que, al igual que el *μένος*, es corriente que lo infunda un dios en el hombre cuando aquél pretende que éste realice alguna o una serie de acciones bélicas (por ej., *Il.* V 2, XXI 547). Asimismo, en *Il.* XVII 573, Atenea infunde a Menelao en el pecho el *θάρσος* propio de la mosca, caracterizado como el ansia y la tenacidad en cumplir su función, y le llenó (*πλήσσε*) con él “las negras *φρένες* a ambos lados” (*φρένας ἀμφὶ μελαίνας*), con la consecuencia inmediata de que Menelao siente renovado su poder y su valor y ataca al enemigo. También alude, en un sentido más general, al tipo de valor que reconforta el ánimo y aleja el temor, como en *Il.* XXIV 171, en el que Iris le dice a Príamo que tenga *θάρσος* en las *φρένες*. Por su parte, las *φρένες* cumplen aquí la misma función que en los pasajes anteriores.

2.2.4.6. Del deseo

En este párrafo damos cuenta de dos afectos que también hacen presa en las *φρένες* del individuo y que corresponden a lo que nosotros llamamos, en un sentido más o menos amplio, “deseo”.

El primero de los afectos a que nos referimos se designa con el término *ἔρως*, cuyo sentido general de “amor” o “deseo apasionado”, en la *Ilíada* se

convierte exclusivamente en “deseo sexual”. Así lo apreciamos en los dos únicos pasajes en los que aparece en el poema, pasajes en los que afecta directamente a las *φρένες*. Estos son: *Il.* III 442, donde Paris quiere acostarse con Helena, pues nunca

442 . . . μ' ὦδέ γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν,

οὐδ' ὅτε . . .

. . . .

445 νήσω δ' ἐν Κραναιῇ ἐμίγην φιλότῃ καὶ εὐνῇ,

. . . el ἔρωσ me había cubierto así a ambos lados las *φρένες*,
ni siquiera cuando . . .

. . . .

en la isla de Cránae me uní a ti en lecho y amor ;

e *Il.* XIV 294, en el que a Zeus, nada más ver a Hera,

. . . μιν ἔρωσ πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν,

οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότῃ

. . . el ἔρωσ le cubrió a ambos lados las juiciosas *φρένες*,
como cuando primero se unieron en el amor.

En ambos casos, se trata claramente de un deseo sexual muy intenso, comparable con el que tanto Paris como Zeus tuvieron la primera vez que se acostaron con sus parejas. Teniendo claro la naturaleza de este deseo, cabe considerar ahora cómo afecta éste a las *φρένες* y cual es aquí la función de éstas. En primer lugar, se utiliza en ambos casos el mismo verbo compuesto, *ἀμφι-καλύπτω*, que significa, tal como lo hemos traducido, “envolver, cubrir por ambos lados”, haciendo referencia, en sentido metafórico, al

hecho de que el *ἔρω*s ejerce su efecto sobre las *φρένες* de forma total y completa. El uso de verbos que hacen alusión a un encubrimiento o a un relleno de las *φρένες* para significar una acción global sobre ellas de determinados afectos es corriente en estos contextos, tal como hemos visto con verbos como *πυκάζω*, *πίμπλημι*, *ἐννυμι* o *ἀμφι-βαίνω*. En este caso, las *φρένες* aparecen como el “órgano” al que se remite la función psicológica de sentir un impulso apasionado que tiene como consecuencia inmediata la acción del individuo, confirmando el papel observado en pasajes anteriores²⁸⁶, en los que se utilizaron los mencionados verbos y se mencionaron afectos (*ἄχος*, *μένος*, *σθένος*, *ἀλκή* o *θάρσος*) cuyo denominador común era precisamente el de hacer referencia a un fuerte impulso condicionante de la acción. Por último, cabe aludir al uso del epíteto *πυκινός* referido a las *φρένες*. Lo vimos ya calificando a los *μήδεα* “pensamientos”²⁸⁷ de Príamo y su heraldo, y lo traducimos en esa ocasión por “juicioso”, aludiendo a la sabiduría y a la prudencia de dichos pensamientos, y aclarábamos que era un sentido figurado, derivado de “denso, compacto”, referido a cosas especialmente apretadas o consistentes. En este caso, pienso que el sentido metafórico persiste, otorgando a las *φρένες* un papel intelectual propio de otros contextos y que aquí creo que no debe estar ausente, por cuanto está en íntima relación con el de *νός*s en XVI 160 y 217, donde se hace referencia al “juicio” que se pierde por efecto de la pasión.

El segundo afecto de que hablábamos es el *ἔμερος*, término que posee un sentido más amplio que *ἔρω*s en el poema, haciendo referencia tanto al deseo de reencontrarse con la patria y los parientes (*Il.* III 139), como al

²⁸⁶ Cf. *supra*, pp. 271ss.

²⁸⁷ Cf. *supra*, pp. 218-9.

deseo sexual (*Il.* III 446, equivaliendo al *ἔρως*, XIV 198, 216) o al simple deseo de llorar de duelo o de nostalgia por un ser querido (*Il.* XXIII 14, 108, XXIV 507, 514). El pasaje que nos interesa es *Il.* XI 89, donde el *ἔμερος* hace referencia al deseo de comida que “prende en las *φρένες* “ (*περὶ φρένας ἔμερος αἶρει*) del leñador. La construcción del verso es una variante de la fórmula *με γλυκὺς ἔμερος αἶρει* (*Il.* III 446, XIV 328), por lo que deducimos que la acción del *ἔμερος* sobre las *φρένες* equivale a la misma acción sobre el individuo como un todo, y que las *φρένες* tienen aquí la misma función ya vista de parte del cuerpo que vale por el todo, al igual que otras partes del individuo como las “entrañas” (*πραπίδες*) o las “rodillas” (*γυῖων*, *Il.* XXIV 514).

2.2.4.7. De la vergüenza y la indignación

Ahora nos vamos a ocupar de aquellos pasajes en los que las *φρένες* constituyen el lugar donde se localizan dos afectos íntimamente relacionados: el *αἰδώς*, que podríamos traducir como “vergüenza” o “respeto”, en el sentido de la “consciencia del deber moral” que se deriva de la opinión pública²⁸⁸; y la *νέμεσις*, cuyo significado coincide más o menos con lo que podríamos llamar, en términos del sistema de valores de la sociedad homérica, “justa indignación”, es decir, el sentido de sanción moral que provoca la consciencia del *αἰδώς*. Ambos términos aparecen referidos a las *φρένες* en *Il.* XIII 121, donde Poseidón, en un contexto de arenga a

²⁸⁸ La importancia que atribuye al *αἰδώς* en la sociedad homérica es lo que ha llevado a E. R. Dodds a adscribir ésta a una “cultura de vergüenza”, que distingue de la “cultura de culpabilidad”. La primera se caracteriza por el peso que tiene en ella la sanción social, que provoca en sus miembros que se sienta como insoportable todo lo que les exponga al desprecio o burla de sus semejantes. Por eso, el supremo bien para el hombre homérico no es, según Dodds, disfrutar de una conciencia tranquila, típico de culturas de culpabilidad, sino gozar de estimación pública, de *τιμή* (cf. *op. cit.*, pp. 30-1).

los príncipes aqueos, exhorta a éstos a que no decaigan en *ἀλκή* y a que se comporten en la lucha tal como se espera de ellos, los “mejores” (*ἄριστοι*, v. 117), diciéndoles:

. . . ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος
αἰδῶ καὶ νέμεσιν
. . . ponéos cada uno en las φρένες
vergüenza e indignación²⁸⁹.

En primer lugar, tenemos que señalar que es frecuente pedir la posesión de *αἰδώς* en contextos en los que un personaje pretende alentar al ejército para que no flojee en el combate (por ej., V 787, VIII 228, XIII 95, XVI 422); con ello, se hace referencia, por un lado, a una actitud: la de comportarse con respeto por el compañero en la batalla, es decir, resistiendo con firmeza hombro con hombro frente al enemigo, al contrario de los que salen huyendo (cf. *Il.* XV 561-4, 661-6); y, por otro, a un estado mental, propio del que tiene las “*φρένες* ajustadas” (*φρένες ἐναίσιμοι*, *Il.* XXIV 40), mente cuerda (*νόος*, *Il.* XV 129) o juicio flexible (*νόημα γναμπτόν*, XXIV 40-1)²⁹⁰. Así, unos versos más arriba, en XIII 115, se hace explícito qué supone tener *αἰδώς* para las *φρένες* de los principales (*ἔσθλῶν*): que éstas son “curables” (*ἄκεσταί*), es decir, susceptibles de recuperar su función propia, que aquí es, sobre todo, la de tener consciencia del deber moral²⁹¹. Ambos aspectos, pues, están incluidos en el significado de *αἰδώς*, término con el que vemos que, además, se alude al respeto por la

²⁸⁹ Este pasaje es estrictamente paralelo a *Il.* XV 516, donde, en un mismo contexto de arenga, dice Áyax: *αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ* “poned vergüenza en el *θυμός*“, con lo que vemos confirmado una vez más la tendencia a la indiferenciación semántica que en Homero existe en el uso de *φρήν* y *θυμός*.

²⁹⁰ Ya hemos hablado de las características de estos estados mentales, *supra*, pp. 235ss.

²⁹¹ Cf. *supra*, p. 277.

norma moral propia de la ética heroica, la que distingue entre hombres “mejores” y “peores” y establece el tipo de conducta propia de cada una de estas clases.

En cuanto a la *νέμεσις*, se trata de un sentimiento de indignación ante hechos o pensamientos que se consideran social y, por tanto, moralmente vituperables; por tanto, también conlleva una actitud y un estado mental paralelos al que supone el *αἰδώς* (la *νέμεσις* también supone tener “*φρένες* firmes” [*ἔμπεδοι*, *Il.* VI 351-2]), con lo que ambos son perfectamente complementarios como sentidos de la moralidad propios del que es consciente de lo ético y socialmente conveniente: por un lado, el sentido del que resiste firme en la batalla y cumple con su obligación social demostrando un juicio sensato, y, por otro, la indignación ante lo socialmente inconveniente; actitud que en la mentalidad homérica se sigue necesariamente de lo anterior, pues constituye la base de la sanción moral por la que el individuo sabe qué tiene y qué no tiene que hacer.

Todo lo dicho se puede ver reflejado también en el otro pasaje donde las *φρένες* aparecen como sede del *αἰδώς*. Se trata de *Il.* X 237-9, donde Agamenón, al pedir a Diomedes que escoja el compañero que desee para internarse en el campo troyano, le dice:

*μηδὲ σύ γ' αἰδόμενος σῆσι φρεσὶ τὸν μὲν ἀρείῳ
καλλείπειν, σὺ δὲ χεῖρον' ὀπάσσειαι αἰδοῖ εἴκων
ἐς γενεὴν ὀρώων, μηδ' εἰ βασιλεύτερός ἐστιν
y tú no dejes por sentir vergüenza en tus φρένες
al mejor, ni tomes al peor cediendo por vergüenza
fijándote en el linaje, aunque sea más rey.*

Así pues, lo que Agamenón recomienda a Diomedes a la hora de hacer la elección es que puede olvidarse para ello de las obligaciones que impone su propia sensibilidad a la sanción social, su *αἰδώς*, que establece que los hombres son superiores e inferiores, “más o menos reyes”, en atención al linaje (*γενεή*), y obedecer sólo a su sentido práctico, que le dice quién es mejor o peor combatiente. Por eso, Diomedes elegirá a Odiseo, quien no tiene la *γενεή* de Menelao, por ejemplo, pero su

*οὐ περί μὲν πρόφρων κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
ἐν πάντεσσι πόνοισι
su κραδίη y muy viril θυμός son muy proclives
en todos los esfuerzos (X 244-5).*

Una vez hecha la semblanza de ambos términos, nos queda hacer referencia al papel de las *φρένες* en estos pasajes. En primer lugar, al analizar los otros contextos en los que se emplea el verbo (*τίθημι*) para significar la “infusión” de una idea determinada (presente en la palabra, *ἔπος*, XIX 121 o *μύθος*, XVI 83) y, por ende, la decisión de obrar en consecuencia, en las *φρένες* del individuo, considerábamos éstas como la sede del entendimiento que condiciona la acción. Este análisis vemos que encaja aplicado a estos pasajes, en los que se infunde dos tipos de sentimientos, *αἰδώς* y *νέμεσις*, que implican tanto una disposición mental, es decir, la consciencia de determinados deberes morales, como una actitud en la que la conducta se halla directamente condicionada por dicha consciencia.

Antes de acabar cabría hablar aquí de otro pasaje en el que las *φρένες* cumplen una función derivada de la anterior, y que hace referencia, a mi

juicio, a un sentimiento estrechamente ligado al αἰδώς. Nos referimos a *Il.* XIV 141, donde Poseidón dice de Aquiles:

. . . νῦν δὴ που Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ
 140 γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι φόνον καὶ φύζαν Ἀχαιῶν
 δερκομένῳ, ἐπεὶ οὐ οἱ ἐνὶ φρένες οὐδ' ἥβαιαι
 . . . *seguro que ahora en algún lugar el corazón funesto de Aquiles
 se alegra en el pecho al ver la muerte y la huida de los aqueos,
 pues no tiene dentro de él las más mínimas φρένες.*

Desde luego, la semblanza de Aquiles es claramente negativa y es fácil adivinar por qué: la decisión, derivada de su cólera, de marginarse y renunciar a la lucha en favor de los aqueos. Esta decisión provoca en sus compañeros de armas la consciencia de que Aquiles no sólo tiene una actitud contraproducente y destructora (caracterizada por la atribución a sus instancias anímicas de determinadas cualidades y afectos; aquí ὀλοὸν κῆρ, mientras en otros contextos: σιδήρεος θυμός, *Il.* XXII 357; θυμός ὑπέρβιος, *Il.* XVIII 262; νηλεὲς ἦτορ, *Il.* IX 497 etc.), sino que, además, vulnera la norma moral y social, el sistema de valores por el que se rige la comunidad, pues falta, con reprobable insistencia, al compromiso de solidaridad y ayuda para sus compañeros de armas en guerra,²⁹² lo que es un síntoma de falta de αἰδώς. Teniendo esto en cuenta, podemos fijarnos en otro pasaje ya aludido y que, en mi opinión, describe de una forma más amplia lo mismo que aquí se expresa. El pasaje en cuestión es *Il.* XXIV 39-

²⁹² Que Aquiles se comporta, con su obcecación, más allá de la norma social, se expresa en varias ocasiones en boca de otros héroes, como, por ejemplo, cuando Fénix le dice que hay que ser clemente y aceptar la compensación que le ofrece Agamenón, pues incluso “los propios dioses son flexibles, / a pesar de que su excelencia, su honor y su fuerza son mayores” (*Il.* IX 497-8), o cuando Áyax dice que incluso por cosas más graves como la muerte del propio hijo se acepta compensación y se contiene “el corazón y el muy viril ánimo (κραιδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ)” (*Il.* IX 635).

44, en el que igualmente un dios, Apolo, habla de Aquiles caracterizándolo de la siguiente manera: en primer lugar, dice de él que es “funesto” (ὀλοός), empleando el mismo epíteto que, por sinécdoque, usa Poseidón refiriéndose a su κῆρ ; después, dice que “no tiene φρένες ajustadas (ἐναίσιμοι) ni pensamiento / flexible en el pecho (νόημα / γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι)”, haciendo alusión, en mi opinión, al mismo estado mental que οὐ οἱ ἐνὶ φρένες, el cual supone, en XXIV 44, la carencia de ἔλεος, “piedad”, y αἰδώς, al igual que, implícitamente, por el paralelismo y por los argumentos anteriores, en XIV 141.

Así pues, y desde esta perspectiva, las φρένες harían referencia en este pasaje al estado mental que supone tener ese sentimiento moral llamado αἰδώς, es decir, y como ya decíamos: “a la capacidad de conocimiento (que conlleva una actitud) de lo debido”²⁹³, lo cual incluye, entre otras cosas, el respeto por los compañeros de lucha, norma ideal en una sociedad como la homérica en la que del comportamiento en combate depende la supervivencia de la comunidad²⁹⁴. De este modo, las φρένες, en virtud del tránsito semántico ya conocido, pasarían de designar la sede del αἰδώς, a encarnar la función intelectual, emocional y moral que el αἰδώς mismo lleva consigo.

2.2.5. φρήν como sede de otras “instancias anímicas”

Para terminar, vamos a dar cuenta de otra variante en el uso del término φρήν. Hasta ahora hemos visto que φρήν designaba, por un lado, un órgano

²⁹³ Esto lo confirma el escolio bT a II. XIV 141 (Erbse), que comenta en referencia a Aquiles: τὸ ἐπιχαίρειν τοῖς κακοῖς ἄφρονος ἀνδρός, “el alegrarse de las desgracias es propio del hombre insensato”, es decir, que carece de φρήν.

²⁹⁴ Cf. Redfield, *op. cit.*, p. 219.

físico del interior del cuerpo; después, y a partir de ahí, su uso seguía, por otro lado, una doble vertiente: primero, como sede de la vida mental, emocional y volitiva del hombre homérico, y, segundo, como expresión de la función de pensar e, incluso, de sentir de una determinada manera. Pues bien, en este párrafo vamos a ver cómo el poeta va a dar un paso más al considerar a φρήν como sede de dichos “órganos anímicos”, teniendo en cuenta dos consideraciones: por un lado, el hecho de que φρήν designe un órgano físico que, como hemos visto, es lo suficientemente grande como para acoger en su seno otros órganos como el corazón o el hígado; y, por otro, que algunos de estos órganos como κῆρ o ἥτορ sirvan, a su vez, de sede de fenómenos psicológicos ya presentes en la φρήν. En estos casos, la expresión ἐνὶ φρεσί(ν) parece un simple añadido locativo, al modo de ἐνὶ στήθεσσι(ν), sin ninguna connotación psicológica adicional.

Otra explicación paralela a esta que ofrecemos se basa en un criterio eminentemente formal: la función sintáctica del término φρήν en Homero. Vivante²⁹⁵, que es el autor de esta propuesta, señala que en el uso homérico este vocablo casi nunca aparece como sujeto en nominativo de un verbo que exprese funciones psíquicas, sino, más bien, como complemento de estos verbos, en acusativo de relación, en construcciones preposicionales o en dativo, designando la sede en el cuerpo de una actividad psicológica. Este hecho explicaría, así, que φρένες fuera uno de los términos preferidos para designar la sede de órganos y principios psíquicos como θυμός, ἥτορ y κῆρ.

Esto se confirma en aquellos pasajes en los que θυμός está localizado en las φρένες. En algunos casos, el sentido físico de φρένες se hace más

²⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 122ss.

evidente en cuanto que *θυμός* también es considerado desde un punto de vista más físico; así, por ejemplo, en *Il.* XXII 357, donde Héctor moribundo le dice a Aquiles que su *θυμός* es “de hierro” en las *φρένες*; en *Il.* XXII 475, donde se dice que el *θυμός* de Andrómaca “se reunió” (*ἀγέρθη*) en su *φρήν* una vez recuperado el aliento²⁹⁶; o en *Il.* XXIII 600, XXIV 321, en los que se dice literalmente que el *θυμός* “se calienta” (*ἰάνθη*) en las *φρένες*. En todos estos casos, *φρήν* designa claramente una parte del cuerpo, posiblemente los pulmones, en la que el *θυμός* está presente en cuanto hace referencia a una parte del cuerpo: verosíblemente, el corazón en XXII 357, y es posible que el aliento en XXII 475, XXIII 600 y XXIV 321, con independencia del sentido metafórico de estos pasajes.

Por otro lado, incluso en aquellos contextos donde *θυμός* tiene más desvaído su significado físico, hasta el punto de que aluda a una función psicológica, y la *φρήν* o *φρένες* aparecen simplemente como la sede de dicha función, la presencia del *θυμός* en ellas tiene su explicación en cuanto, al constituir una expresión formular, representa una variante de la misma expresión en la que no hay ningún otro órgano anímico involucrado. Así, el *ἐνὶ φρεσὶ θυμός ἰάνθη* de XXIII 600 y XXIV 321, sería una variante con respecto al *σὺ δὲ φρεσὶ σῆσιν ἰανθῆς* de *Il.* XIX 174. Por tanto, en cuanto las *φρένες* constituyen, en este contexto, el ámbito en el que tiene lugar un afecto que involucra a todo el individuo, la alusión al *θυμός* es, como vemos, explicable por su uso en sinécdoque, en el que, como parte, hace las veces de la totalidad de la persona. Se ha apuntado²⁹⁷

²⁹⁶ El uso de *ἐς φρένα* en este pasaje es paralelo al de *ἐνὶ στήθεσσιν* en *Il.* IV 152, constituyendo uno una variante del otro. La sinonimia de ambos términos cuando designan la localización del *θυμός* ya ha sido notada por Félix Buffière, *op. cit.*, p. 265 n. 19.

²⁹⁷ Cf. Vivante, *op. cit.*, p. 124 n. 21.

que estas variantes de expresión constituyen formas impersonales alternativas en las que términos que designaban órganos físicos han perdido su sentido material y se han fosilizado con verbos de sentimiento. Así, por ejemplo, en *ἐμὸν κῆρ / ἄχνυται ἐν θυμῷ* (Il. VI 523-4), el término *κῆρ* habría perdido su sentido concreto y toda la frase expresaría un proceso impersonal equivalente a una forma del tipo **ἐμοὶ ἄχνυται*, siendo el *θυμός* aquí, como *φρένες*, una simple localización en el cuerpo.

Asimismo, existe el caso contrario. Si hemos tenido que explicar el uso de *θυμός ἐνὶ φρεσὶ* como una variante formular en la que *θυμός* es un añadido a una expresión en la que sólo aparecía la palabra *φρένες*, ahora nos toca hacer lo propio con el uso de *ἐνὶ φρεσὶ*, diciendo que es un añadido formular a aquellos pasajes en los que sólo se hace alusión a *θυμός*. Así, podemos señalar como ejemplos: *θυμός ἐνὶ φρεσὶν ἱλαος ἔστω* (Il. XIX 178), que constituiría una variante de *σὺ δ' ἱλαον ἐνθεο θυμόν* (Il. IX 639); *πάντες ἓνα φρεσὶ θυμόν ἔχοντες* (Il. XIII 487, etc.), como variante de *ὁμόφρονα θυμόν ἔχουσιν* (Il. XXII 263); o *ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός* (IX 462 y XIII 280), que sería una forma alternativa de *ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ* (IX 635).

Lo mismo cabe decir de otro órgano que aparece situado en las *φρένες*: el *ῥῆτορ*. Con este término se hace referencia normalmente al corazón, aunque también se localizan en él algunos fenómenos psíquicos. Su ocurrencia en la expresión *ῥῆτορ ἐνὶ φρεσὶ* se puede explicar de la misma forma que con respecto al *θυμός*. El término *ῥῆτορ* constituiría una adición formular sustentada sobre dos bases: por un lado, el uso de *φρένες* en el mismo contexto, y, por otro, la costumbre homérica de personalización en

una de las partes corporales de funciones que corresponden a la persona como tal. Así por ejemplo, en *Il.* VIII 413, nos topamos con la construcción *ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ*, que, desde esta perspectiva, representaría una variante formular del *πατήρ οὐμὸς φρεσὶ μαίνεται* de VIII 360, en donde *ἦτορ* haría las veces de *πατήρ* sobre la base de la misma localización *ἐνὶ φρεσὶ* de la “furia” que expresa el verbo *μαίνομαι*. Y en un caso análogo se hallan los dos pasajes en los que se dice que el héroe tiene un *ἦτορ* “audaz” en las *φρένες* (*Il.* XVI 242 y XIX 169). Las fórmulas utilizadas, *θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν*, y *θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν*, respectivamente, constituyen sendas formas diferentes de expresar lo mismo que en *Il.* XVII 573 y XXIV 171²⁹⁸: la presencia de *θάρσος* en las *φρένες* del individuo. El *ἦτορ* de dichas fórmulas hace las veces del propio individuo, que en XVII 573 se designa con el pronombre personal *μιν*, y en XXIV 171 por su propio nombre: Príamo Dardánida (*Δαρδανίδη Πρίαμε*), mientras las *φρένες* cumplen la misma función locativa de ámbito en el que se activa el *θάρσος*.²⁹⁹

Por último, tenemos un ulterior caso de variante lingüística en el que el criterio seguido parece ser el de la simple sustitución de la localización sobre la base del sentido físico de los términos utilizados. Así, podríamos explicar la expresión (*Il.* XVII 111-2), aplicada en un símil al león que huye de perros y cazadores,

. . . τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ

²⁹⁸ La expresión que aparece en XVII 573 es *μιν θάρσευς πλῆσε φρένας ἀμφὶ μελαίνας*, mientras que la de XXIV 171 es *θάρσει Δαρδανίδη Πρίαμε φρεσί*.

²⁹⁹ Función que aquí también, como en el caso señalado *supra* n. 296, es estrictamente paralela al del *στήθος*. Cf. *Il.* XVII 570, donde se dice que Atenea *μυίης θάρσος ἐνὶ στήθεσσιν ἐνήκεν* “infundió en el pecho (de Menelao) el *θάρσος* de la mosca”.

παχνοῦται,

. . . su poderoso ἦτορ en las φρένες
se hiela,

como una construcción paralela a la de *Il.* XX 169, donde, en otro símil, se dice que al león acosado y herido por los hombres

. . . ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ,
. . . su valeroso ἦτορ le gime en el corazón,

La pérdida aquí del sentido anatómico de ἦτορ a favor de una consideración de “fuerza vital”³⁰⁰, elimina la posible redundancia con κραδίη, tratándose la expresión στένει ἄλκιμον ἦτορ una simple forma impersonal de indicar un proceso psíquico localizado en el corazón. Como apreciamos por los contextos, el significado de ambos pasajes es similar, con lo que el empleo de ἐν φρεσὶ en un caso, y de ἐν κραδίη en otro, se debe más a criterios estilísticos que semánticos.

La función locativa, pues, de las φρένες en estos pasajes es evidente. La posesión del ἦτορ, como antes la del θυμός, viene avalada por la doble característica de aquéllas: ser un órgano físico “recipiente”, con capacidad de inclusión de otros órganos; y ser, a su vez, sede de los procesos psíquicos que se atribuyen también a dichos órganos, de tal modo que su mención sólo constituye una variante formular que no modifica apenas el significado del pasaje en el que aparece.

³⁰⁰ Cf. *infra*, pp. 517-20.

3. Πραπίδες

Creemos que éste es el marco más apropiado para ocuparnos de *πραπίδες*, uno de los términos que emplea el poeta para hacer referencia a la vida psíquica, ya que su campo semántico concuerda por entero con parte del de *φρήν*. De hecho, esto no pasó desapercibido para los antiguos, quienes identificaron sistemáticamente ambas palabras³⁰¹, lo cual lleva a preguntarnos: ¿en base a qué? Para contestar a esta pregunta y, de paso, empezar a delimitar el sentido de *πραπίδες*, vayamos a los pasajes pertinentes.

Dichos pasajes son tres (*Il.* XI 579, XIII 412 y XVII 349), en los cuales, y dentro de un contexto de batalla, se emplea un verso formular con el que se describe la muerte de algunos guerreros de segundo orden. En los tres casos, se dice que un guerrero disparó su lanza y alcanzó a su víctima

ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων, εἴθαρ δ' ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν

en el hígado debajo de las πραπίδες, y al punto desató sus rodillas.

Al ver este pasaje, en seguida nos viene a la mente el verso de *Od.* IX 301, en el que se decía que Odiseo quería herir al Cíclope

. . . ὅθι φρένες ἦπαρ ἔχουσιν

. . . donde las φρένες albergan el hígado.

³⁰¹ Cf. por ej., Apolonio el Sofista: *πραπίδες· φρένες* (*Apolloni...*, 134.11); Hesiquio: *πραπίδες· φρένες* (*Hesychii...*, pi. 3208); el léxico Suida: *πραπίς· ἡ φρήν* (*Suidae lexicon*, pi. 2222); Eustacio: *ταὐτὸ γὰρ πραπίδες καὶ φρένες, τὸ μὲν ποιητικῶς, τὸ δὲ κοινῶς φραζόμενον* “pues son lo mismo *πραπίδες* y *φρένες*, el primero se emplea en poesía, mientras el otro ordinariamente” (*Eustathii...*, vol. 3 p. 257.9).

Los comentaristas antiguos, a los que tampoco se les escapó la similitud entre ambos versos³⁰², se dieron cuenta, como nosotros, que la posición del hígado respecto de las *πραπίδες* y las *φρένες*, respectivamente, guardaba la misma relación, con lo cual no les fue difícil identificar ambos términos³⁰³. Esto supuso, por cuanto que desde Platón se vino considerando *φρένες* como la denominación antigua de *διάφραγμα*, que se creyera que *πραπίδες* designaba también el “diafragma”³⁰⁴. De hecho, este es el sentido admitido por la mayoría de los léxicos y autores modernos³⁰⁵. Nosotros, si nos atenemos únicamente al verso formular en el que aparece *πραπίδες* con referencia anatómica, no tenemos en principio inconveniente en admitir también el sentido de “diafragma”, pues no existe ningún otro pasaje que nos ofrezca alguna información alternativa. Ahora bien, si aceptamos que *πραπίδες* pueda ser una variante terminológica de *φρένες*, lo que supondría la posibilidad virtual de que pudiera figurar en cualquiera de los contextos en los que *φρένες* tiene un claro sentido físico, habría que pensar, como mostramos más arriba, que se refiere a los “pulmones”³⁰⁶. Sin embargo, esto no está nada claro. *Πραπίδες* aparece únicamente en un contexto formular, periclitado, que sólo se usa tres veces para describir la muerte de un guerrero, mientras que *φρένες* tiene un campo de uso amplio y variado, no sujeto al corsé de la fórmula tradicional. Que ambos términos

³⁰² Cf. por ej., el escolio T a *Il.* XI 579 (Erbse).

³⁰³ Cf. el escolio bT a XI 579 (Erbse): *ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων: ὑποκάτω γάρ εἰσι τῶν φρενῶν*; y el escolio bT a XIII 412: *ἦπαρ <ὑπὸ πραπίδων>: ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὸ ἦπαρ ὑποκάτω τῶν φρενῶν*.

³⁰⁴ Cf. escolio A a XI 579 (Erbse): *πραπίδες τὸ διάφραγμα. ἔστι δὲ νευρώδης ὑμὴν διεζωκῶς τὰ σπλάγχνα*, “las *πραπίδες* son el diafragma, una membrana fibrosa que ciñe las vísceras”.

³⁰⁵ Cf. por ej., Liddell-Scott, *op. cit.*, s.v. *πραπίδες*; A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, 26ª ed., Paris, 1963, s.v. *πραπίς*; J. Böhme, *op. cit.*, p. 2 n. 4 y p. 9 n. 1; A. Frenkian, *op. cit.*, p. 53 (una opción); A. Albarracín, *Homero y la medicina*, Madrid, Ed. Prensa Española, 1970, p. 74; A. Cheyns, “La notion de *φρένες*...”, p. 168; S. Laser, *op. cit.*, pp. 42 y 46.

³⁰⁶ Cf. *supra*, p. 196. De hecho, ésta la opción que defiende Onians, para quien *πραπίδες* es un equivalente de *φρένες* “pulmones” (*op. cit.*, pp. 38 y 53).

hagan referencia a una misma parte del cuerpo en dos contextos, no justifica, a nuestro modo de ver, una generalización como la que supone admitir la sinonimia entre los dos. Por tanto, sólo podemos decir que *πραπίδες* designa aquí a una membrana u órgano indeterminado de la región torácica o a un grupo de vísceras cuya única característica segura es su posición sobre el hígado, seguramente en contacto con él³⁰⁷.

De todas formas, no tendría mucho sentido que habláramos aquí de *πραπίδες* si no fuera porque tiene también un sentido psíquico. De hecho, con este término se produce el mismo caso que con *φρένες*, es decir, pasa, por metonimia, de designar un órgano físico a denotar una función psicológica concebida como propia de dicho órgano. Este es el caso en cuatro pasajes (*Il.* I 608, XVIII 380, 482, XX 12), en los que *πραπίδες* figura también en una construcción formular que se aplica siempre al conocimiento técnico del que se sirve Hefesto para realizar sus obras. En todos los casos, se dice que Hefesto había trabajado

ἰδυίησι πραπίδεσσι
con πραπίδες sabias.

El perfecto activo femenino *ἰδυῖα* (de *οἶδα* “saber, conocer”), se aplica en el poema a personas que tienen algún tipo de conocimiento, que puede ser circunstancial (*Il.* I 365), pero que en la mayor parte de los casos es permanente y de carácter técnico, especialmente el que permite a las mujeres realizar sus labores domésticas (en construcción formular: *γυναιῖκας ἀμύμονα ἔργα ἰδυίας* “mujeres conocedoras de labores

³⁰⁷ La misma opinión sostiene Sullivan, para quien las *πραπίδες* están localizadas “en algún lugar del área inferior del pecho” (*somewhere in the lower chest area*), admitiendo también la posibilidad de que *πραπίδες* pueda no ser idéntico a *φρένες* (“*Πραπίδες in Homer*”, *Glotta*, 65, 3 (1987) p. 189).

irreprochables”, *Il.* IX 128, 270). Se trata, pues, de una forma verbal usada casi siempre de modo formular que califica las *πραπίδες* de Hefesto como “conocedoras, expertas”³⁰⁸ en un tipo de saber técnico relacionado estrechamente con el trabajo manual y artesanal. Por tanto, ¿qué designan aquí *πραπίδες* ? Evidentemente, una función intelectual de carácter práctico, que podemos definir como la “maña” o “destreza” propia del experto en un arte o del conocedor de un oficio. Al ser atribuída únicamente a Hefesto en el poema, debemos concluir que se trata del saber técnico relacionado con la construcción y el trabajo de los metales. En este sentido, como función mental permanente, *πραπίδες* comparte significado con *φρένες*, aunque el tipo de función psíquica a que se refiere se asemeje más, como veremos, a la que designan términos como *νόος* y *μητις*.

Para acabar con el análisis semántico de *πραπίδες*, sólo nos resta aludir a dos últimos pasajes en los que se muestra su implicación en la vida emocional. El primero de ellos es *Il.* XXII 43, donde Príamo dice que si Aquiles fuera tan querido para los dioses como lo es para él, pronto lo devorarían los perros y los buitres, y

. . . ἦ κέ μοι αἰνὸν ἀπὸ πραπίδων ἄχος ἔλθοι
 . . . esta atroz aflicción se iría de mis *πραπίδες*.

Mientras que el segundo es *Il.* XXIV 514, en el que Aquiles se levanta, una vez que estuvo ya satisfecho de llanto, y

καί οἱ ἀπὸ πραπίδων ἦλθ' ἴμερος ἡδ' ἀπὸ γυίων

³⁰⁸ Cf. Apolonio el sofista: *ιδυίησι πραπίδεσσι· εἰδυίαις, εἰδητικαῖς, οἷον εἰδήμοσι καὶ ἐπιστήμοσιν* “*ιδυίησι πραπίδεσσι* : sabias, conocedoras, instruidas, expertas” (*Apolloni...*, 90.5-6).

este deseo se alejó de sus πραπίδες y de sus miembros.

En ambos casos, *πραπίδες* se concibe como la instancia en la que el individuo siente que prende un estado emocional, de modo parejo a *φρένες* en pasajes ya citados como *Il.* VIII 124, 316 y XVII 83 (sede de *ἄχος*) o *Il.* XI 89 (sede de *ἔμερος*). Ello se debe seguramente, como tendremos ocasión de insistir, a que *πραπίδες* (como *θυμός*, *φρένες*, *κραδίη* o *κῆρ*) designaban una parte del cuerpo en la que se localizaban las reacciones somáticas a determinados estímulos que el hombre homérico llegaba a identificar con los estados de ánimo subyacentes, de modo que una emoción del tipo de la aflicción o el deseo se asociaba con el órgano o los órganos afectados por ella, llegando a concebirse éstos como la fuente de dicha emoción. Asimismo, y en cuanto entidades objeto de afectos, estas instancias internas tomaban la representación de la persona como una especie de substitutivos funcionales del “yo”.

En conclusión, podemos decir que *πραπίδες* es un término de carácter eminentemente formular que responde a los rasgos más comunes de las otras designaciones homéricas referentes a la vida psíquica: un sentido básico de carácter físico, propio para contextos de muerte, una concepción de sede de determinadas emociones, y una transición semántica típica con la que pasa a denotar la función mental característica del órgano al que hace referencia. Como estos sentidos los posee el término *φρένες*, ha sido tradicional identificar ambos términos como designaciones alternativas de una misma realidad. Sin embargo, creemos que no cabe hacer dicha identificación, pues *φρένες* posee un campo semántico más amplio y rico que *πραπίδες* y aparece en muchos contextos diferentes, lo que muestra su libertad de uso,

mientras que *πραπίδες* figura casi exclusivamente reducido a un par de esquemas formularios prefijados. Lo único que podemos decir es que los varios sentidos de *πραπίδες* coinciden con los de *φρένες*, pero que esto no es así en el caso contrario.

4. Conclusión

Hora es ya de hacer balance de nuestro análisis de *φρήν* en el poema, y de apuntar las conclusiones más relevantes a que éste no ha llevado.

Antes de nada quisiera decir que *φρήν* no está adscrita, como ninguna otra instancia implicada en la vida psíquica, a un único ámbito de actividad psicológica. Por eso, no podemos por menos que considerar como un prejuicio analítico moderno la tendencia a entender el término *φρήν*, y, por extensión, las demás designaciones homéricas de la psique, en función de los ámbitos psíquicos a los que se adscriben frente a la atención al uso contextualizado de los términos y a sus relaciones paradigmáticas. Un prejuicio en el que los estudiosos modernos suelen incurrir. De hecho, es un lugar común, siempre que se aborda el papel psíquico de la *φρήν* en el desarrollo de la vida anímica del hombre homérico, hacer referencia de forma destacada, frente a las otras, a su función intelectual, que se considera la más importante y la que caracteriza más fielmente a esta instancia. Así, por ejemplo, Hermann Fränkel, al hablar de los diferentes centros de la vida anímica del hombre homérico, define a la *φρήν* como un órgano

*más intelectual (que el θυμός). Φρήν elabora contenidos y representaciones, determina la actitud y convicción de la persona, es la razón pensante, reflexionante y conocedora*³⁰⁹.

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 86.

Por su parte, A. W. Adkins, relacionando φρήν con νόος, dice que

*Noos and phrenes are much more intellectual than emotional, however, and differ from each other in that noos is more concerned with noticing present facts or picturing future ones, phrenes with reasoning about them.*³¹⁰

Mientras que Siegfried Laser, contraponiendo esta vez φρήν con κραδίη, κῆρ y ἦτορ, afirma:

*Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, dass die oben genannten epischen Bezeichnungen für "Herz" sich im Wesentlichen auf die Wiedergabe emotionaler Regungen und Strebungen beschränken, während φρήν, φρένες über den Bereich des Emotionalen hinausgehend vorwiegend Bezirk und Instrument des Überlegens and Wahrnehmens, d.h. intellektueller Regungen bezeichnen.*³¹¹

Sin embargo, también hay autores que no tienen tan en cuenta este modo de entender el término. Este es el caso, por ejemplo, de Bruno Snell³¹², para quien φρήν, en el contexto de la lengua épica arcaica, designa en realidad un órgano que reacciona a las impresiones, de modo que toda la actividad a él atribuida debe entenderse como una reacción vital, que es la función propia de ese órgano. De este modo, toda la experiencia psíquica implicada en la φρήν, incluyendo el ámbito del conocimiento y el pensamiento, se

³¹⁰ "νόος y φρένες son mucho más intelectuales que emocionales, pero difieren entre sí en que νόος está más relacionado con darse cuenta de los actos presentes o figurarse los futuros, y φρένες con razonar sobre ellos" (*From the Many to the One*, p. 20).

³¹¹ "La diferencia decisiva consiste en que las designaciones épicas del "corazón" mencionadas arriba se restringen esencialmente a la reproducción de procesos y tendencias emocionales, mientras φρήν o φρένες, designan principalmente, excediendo el entorno de lo emocional, el ámbito e instrumento de la reflexión y la percepción, esto es, de los procesos intelectuales" (*op. cit.*, p. 42).

³¹² Cf. su artículo, "φρένες-φρόνησις", *Glotta*, 55 (1977) pp. 35ss.

expresaría esencialmente mediante una fuerte reacción corporal, que, en cuanto función del órgano φρήν, se le puede conferir entidad psíquica.

Por último, y en esta línea, cabe aludir también a Shirley Darcus Sullivan, quien, desde un análisis gramatical del término primero³¹³, y, más tarde, mediante el estudio contextualizado de los pasajes en los que aparece³¹⁴, ofrece una visión de φρήν más completa y matizada. Resumiendo sus conclusiones, podemos decir que para esta autora la φρήν es una entidad físico-psíquica cuyos rasgos principales son las siguientes: en primer lugar, parece ser una facultad de un cierto carácter corporal involucrada en un amplio campo de actividades psicológicas, entre las que se encuentran las emocionales, las intelectuales (que se pueden dividir en seis tipos: el reconocimiento de situaciones, la ponderación y la elaboración de planes, la consideración de posibilidades de actuación y la toma de decisiones, la recepción de palabras, órdenes, etc..., la acción de hablar, y el mal ejercicio del pensamiento cuando la φρήν está en malas condiciones), las volitivas y las morales. En segundo lugar, constituye la sede del carácter moral de la persona ; y, en tercer término, con respecto al tiempo, suele estar involucrada con el comienzo de las situaciones. Finalmente, y en cuanto a su relación con la persona, Sullivan concluye que φρήν siempre permanece como distinguible y subordinada a ella, actuando como una entidad locativa, instrumental y cooperativa respecto de sus funciones psíquicas.

Por nuestra parte, creemos que la concepción que el poeta tenía de φρήν debía ser algo muy próximo a lo siguiente. Primero, debía tratarse de un

³¹³ En su artículo, "A Person's Relation to φρήν in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets", *Glotta*, 57 (1979) pp. 159-173.

³¹⁴ En su libro monográfico, *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrên*, Ottawa, Carleton University Press, 1988.

órgano o conjunto de órganos corporales situados en la caja torácica, posiblemente, los pulmones, los cuales, además de ser objeto de agresión por parte de un arma blanca, estarían estrechamente implicados en los procesos psíquicos del individuo. Es muy posible que el doble carácter físico-psíquico que tiene φρήν en Homero responda a una concepción heredada y que el término ya llevara aparejado en época homérica un sentido anímico³¹⁵. En todo caso, el modo de implicación de φρήν en la realidad psicológica sigue dos vías principales y, además, complementarias: por un lado, constituye uno de los ámbitos en el que el hombre homérico toma consciencia de la acción de ciertos procesos que en muchos casos tienen una base corporal, pero que podemos adscribir a dos esferas de la vida psíquica: primero, la esfera intelectual, a la que pertenecen las siguientes funciones mentales³¹⁶:

a) la agitación interna con la que se identifica la ponderación de alternativas de actuación (ὀρμαίνω);

b) la reflexión que subyace a la duda ante dos posibilidades de actuación (μερμηρίζω, νοέω);

c) la actividad intelectual de imaginar ideas necesarias para solucionar un problema práctico (φράζομαι);

³¹⁵ Donde quizá se vea esto más claro es en el contexto donde φρήν, como expresión de la facultad cognoscitiva de la persona, aparece en relación con los muertos (*Il.* XXIII 103-106, cf. *Od.* X 492-495). Ante la cuestión de saber cómo es posible que alguien que, al estar muerto y carece de φρένες, pudiera hablar y razonar con los vivos, como era el caso de Patroclo con Aquiles, llegamos a la conclusión de que la posibilidad de que un muerto como Patroclo pudiera contactar con los vivos y hablar con ellos, cuando debería estar confinado como una sombra en el Hades, se debía a que poseía una característica que no tenían los demás muertos, a saber, que su cuerpo no había sido aún incinerado, con lo que sus φρένες corporales permanecían intactas. Esto suponía, por tanto, que podía disfrutar aún de la capacidad cognoscitiva que encarnan las φρένες, pues, debido a una creencia que se supone prehomérica, los muertos no rompen definitivamente sus lazos con el mundo de los vivos mientras su cuerpo, o las partes de él que determinan, como las φρένες, la vida consciente, no sea destruido por las llamas.

³¹⁶ Los verbos entre paréntesis expresan la función que consignamos en cada caso.

d) la maquinación, tintada de elementos emocionales y con una resolución implícita a la acción que conlleva una cierta valoración moral, de acciones funestas para con una segunda persona (*μῆδομαι*);

e) el saber que supone un tipo de conocimiento, una actitud emocional, una tendencia a la acción y un semblante característico, que conlleva la expresión de un juicio moral por parte de los demás o del propio poeta (*οἶδα*);

f) un conocimiento resultativo, producto de la vivencia del individuo, que tiene características emocionales (*οἶδα = νοέω*);

g) la percepción visual (**εἶδω*) y auditiva (*ἤλυθ' ἰωή*), de objetos, sonidos o hechos externos que implican un tipo de conocimiento incoativo que permite tomar consciencia de una situación dada;

h) la comprensión inmediata de una situación presente y que conlleva una reacción del individuo (*γινώσκω*);

i) la posesión de pensamientos o imaginaciones que incluyen una carga emocional que desemboca en la expresión de una intención o de una actitud (*νοέω*);

j) la recreación de recuerdos que están íntimamente relacionados con su expresión oral: la palabra. En este sentido, el papel de *φρήν* sigue dos vías: por un lado, como fuente de conocimiento de cosas que se pueden traer a la conciencia y se dan a conocer a través de la palabra, a menudo conllevando una actitud emocional, y, por otro, como objetivo final de dicha palabra y guarda para el futuro, sede de la comprensión y, de ahí, la condicionante del comportamiento del individuo (*ἔρέω . . . ἐνὶ φρεσὶ βάλλω, ἔπος . . . ἐν φρεσὶ θήσω*);

k) la posesión de los siguientes constructos mentales: ideas obsesivas que provocan en el individuo una cierta actitud afectiva que tiene su correspondiente efecto en la conducta externa; pensamientos que sirven para caracterizar a las personas que los poseen (*πυκινὰ μήδεα*); otros que suponen el conocimiento del modo de hacer algo que conlleva, a su vez, la intención y la preparación para llevarlo a la práctica (*τιτύσκομαι*); ideas por las que se juzga la posibilidad de alcanzar lo que se espera (*ἐλπομαι*); y, por último, pensamientos persistentes que captan la atención del individuo y que provocan en él un interés cargado de connotaciones afectivas (*μέλω*).

En segundo lugar, y en lo que respecta a la esfera emocional, podemos adscribir los siguientes procesos afectivos:

a) el temor desasosegante que se siente ante la toma de consciencia de una amenaza;

b) el deleite producido por la sensación placentera que acompaña a la percepción sensible, visual o acústica, de una obra de arte o de un sonido agradable;

c) la alegría que causa tanto un suceso agradable, como la confirmación de las propias perspectivas, o la que supone un cierto grado de orgullo, por cuanto el hecho que provoca el regocijo supone un cierto halago del amor propio;

d) la cólera pertinaz que atenaza al individuo;

e) la aflicción en sus más variadas formas, expresada por los términos *πένθος*, *ἄχος*, *ὀδύνη*, *πόνος* y *κῆδος*, o por verbos expresivos usados a veces en sentido metafórico (*φθίω*, *δάκνω*);

f) la furia guerrera en sus diferentes aspectos y matices (*μένος*, *ἀλκή* o *θάρος*);

g) el deseo sexual y, también, el de comida;

h) la vergüenza (*αἰδώς*) que dimana de la consciencia del deber moral y del respeto por la opinión pública, y la indignación (*νέμεσις*) que provoca este sentido de vergüenza ante la transgresión de la norma moral de la comunidad.

En estos casos, *φρήν* designa un receptor en el individuo, un órgano de referencia en donde, pasivamente, se revela al propio yo toda esta gama de afectos. Se trata de un ámbito en el que las pasiones ejercen una influencia que implica a toda la persona, hasta el punto de que, en ocasiones, la *φρήν* constituye la instancia condicionante de la conducta. Además, se puede decir que, al hacerse referencia a una parte de la persona, no se pierde del todo de vista la dimensión física del órgano, encontrándonos con pasajes que están contruidos, aunque su sentido era metafórico, sobre la base de esa dimensión física.

En cuanto al segundo modo en el que *φρήν* aparece implicada en la vida psíquica, éste consiste, por un conocido proceso de transferencia de sentido, en encarnar las funciones mentales a las que antes servía de ámbito locativo, y, en especial, la capacidad de tener un juicio sensato, la cual conlleva, a su vez, una conducta socialmente correcta. Por tanto, se trata de una capacidad que pensamiento que influye directamente en el comportamiento del individuo. Y tanto es así, que la pérdida, trastorno o imposibilidad de la *φρήν* de realizar su función, supone un estado de confusión mental (a veces acompañado o provocado por la *ἄτη*) que conduce a la persona a cometer un acto juzgado como impropio, tanto intelectual como moralmente (función que es compartida por el *νόος* en otros contextos). Así pues, podemos decir que la *φρήν* o *φρένες*, por sí mismas, son el juicio sensato del que emana una actitud correcta y, por

tanto, una valoración moral positiva desde la comunidad, pero que, si son afectadas negativamente, constituyen por contra la fuente de una acción perturbadora de la que deriva un trastorno mental (aunque la mayoría de las veces transitorio).

Además, y en otros contextos, la φρήν, como especial capacidad de tener un razonamiento sensato sobre la situación, supone una especial penetración de entendimiento por la que se es superior a los demás.

Asimismo, la capacidad de tener un juicio sensato acorde a la propia posición se considera un rasgo fundamental del carácter del individuo. Por lo tanto, una simple alusión a esta especial facultad intelectual, sirve, debido a esta típica cualidad griega de subordinar el carácter al conocimiento, para trazar el semblante completo de un individuo o, por lo menos, el que resulta más relevante para su identificación personal (en este sentido, φρήν ofrece un estrecho paralelismo con νόος y νόημα). Con ello, vemos que, en la mentalidad homérica, existe una estrecha relación entre la facultad intelectual, su componente emocional y la actitud que se deriva de aquélla, de modo que, para expresar un modo de conducta, basta aludir al estado o a las características de la φρήν. En este sentido, se puede decir que φρήν designa, por extensión, una disposición mental con la que se revela un modo de pensar, sentir, desear y comportarse que resulta caracterizador para el individuo.

Pero el ámbito de competencia de φρήν no se reduce a los fenómenos que podemos llamar intelectivos y emocionales, sino que implica a toda la vida psíquica del individuo. Por tanto, los procesos volitivos no son una excepción. De hecho, φρήν aparece como instancia condicionante de la conducta del individuo y, por consiguiente, como representante de su “voluntad”. Esto es así, en cuatro modalidades principales: en primer lugar,

denota el poder de determinación del que depende el conjunto de las intenciones, deseos o resoluciones de una persona; en segundo lugar, y en cuanto objeto de persuasión, designa, como ocurría también con *θυμός*, el resorte del que depende la determinación del individuo a actuar, un resorte consistente en una determinada disposición mental, que puede ser positiva, con lo que se identifica con el juicio sensato que supone la acción correcta, o negativa, que equivale a la disfunción mental con la que se caracteriza el insensato (*ἄφρων*) que comete el error; en tercer lugar, hace referencia a la sede en la persona de la determinación del propio comportamiento en tanto que objeto de acción de una divinidad que pretende intervenir en dicho comportamiento, la cual toma la forma de una “infusión” en las *φρένες* de algún mandato o deseo, pudiéndose considerar de forma análoga a la persuasión; por último, se puede considerar como la fuente de las preferencias que conducen a una determinada conducta.

Finalmente, cabe aludir a un último sentido de *φρήν* en el poema: el de designar la sede de otros “órganos anímicos”, es decir, de otras partes del cuerpo que, como la *φρήν*, desempeñan funciones psíquicas. Este uso derivado del término se puede explicar como una consecuencia lógica del papel de la *φρήν* a lo largo del poema, pues, al ser un órgano corporal que, además, es sede de todo tipo de fenómenos psíquicos, no existe ninguna razón para que, dando un paso más, no pueda también ser el asiento de unos “órganos” que, a su vez, son sede de dichos fenómenos. Se trata, pues, de una forma, derivada de la anterior de expresar lo mismo: la localización en el individuo de procesos psíquicos. Esto es así en cuanto el poeta, haciendo uso de una variante formular, cambia el sujeto personal, sustituyendo la palabra que hace referencia a éste (un sustantivo, un nombre propio, o un pronombre personal), por un término que designa a una parte de la persona

(θυμός, ἦτορ, κῆρ, κραδίη). Con esta sustitución se salva el sentido de la expresión, pues esta parte representa a la totalidad del individuo, y φρήν sigue haciendo referencia a la localización en el cuerpo del proceso psíquico. El único cambio consiste en la personalización de que se hace objeto a dichas partes del individuo, que aparecen como substitutos funcionales del propio “yo”.

Este hecho ilustra una cuestión importante a la que hemos prestado una cierta atención: el hecho de que, en Homero, los “órganos anímicos” hagan las veces, en muchos contextos, de la totalidad de la persona. Pensamos que esto se puede deber a la misma concepción homérica por la que los procesos del pensar, el sentir, el querer, etc., tienden a aparecer atribuidos a aquellas partes del cuerpo que se sienten activas en cada caso. Con ello, éstas van adquiriendo un protagonismo en la propia concepción personal que hace que el hombre homérico llegue a proyectar en ellas parte de su propia identidad, lo cual, junto a la tendencia a indiferenciar lo psíquico y lo físico, provoca que dichos “órganos” se conviertan en una especie de equivalentes funcionales del individuo y, por tanto, en representantes de su propio “yo”.

Por último, no hay que olvidar la relación de φρήν con los otros términos referentes a la vida psíquica y, en especial, con θυμός. Es algo evidente que φρήν, θυμός y otros términos designantes de la psique, se usan en el poema indistintamente en muchos contextos. Forman, pues, lo que podemos llamar un “paradigma lingüístico”, es decir, un sistema léxico en el que las relaciones semánticas entre sus miembros están sujetas a la posibilidad de aparición de éstos en un mismo contexto. Los significados de estos términos dependen en gran medida del contexto en que se usan y, aunque hay tendencias divergentes en su empleo y unos cumplen funciones sintácticas desconocidas para otros y viceversa, se puede decir que son

semánticamente equivalentes. Sin embargo, esto no supone que sean sinónimos, en el sentido de que cada uno de estos términos pueda aparecer en todos los casos substituyendo a otro en una oración sin que cambie el significado de ésta, aunque esto no excluye que se dé la sinonimia si ésta se entiende como la equivalencia semántica entre dos términos en casos concretos. Y, por último, tampoco se puede decir que sean intercambiables en un sentido general sobre la base de su identidad semántica. La intercambiabilidad de éstos depende en la mayoría de los casos de la conveniencia métrica y del conjunto de relaciones sintagmáticas que admite cada palabra con determinados verbos, preposiciones, adjetivos etc...

TABLA II

φρήν (φρένες)		
1. φρήν como instancia de carácter físico no implicada en la vida psíquica		
Pasajes	Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
XVI 481: ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχεται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ	Un conjunto de vísceras de la caja torácica, verosímilmente los pulmones, que envuelven el corazón y son susceptibles de salir, al menos en parte, adheridas a una lanza	Físico
XVI 503: ἐκ χροὸς ἔλκε δόρυ, προτὶ δὲ φρένες αὐτῷ ἔποντο		
2. φρήν como instancia directamente implicada en la vida psíquica		
2.1. φρήν como sede de la actividad mental		
Pasajes	Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
I 193, etc.: ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν X 4: . . . πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα XVI 435: . . . φρεσὶν ὀρμαίνοντι	Sede de la agitación interna con la que se identifica la ponderación de alternativas de actuación	Intelectivo, emocional
II 3: . . . μερμήριζε κατὰ φρένα	Asiento de la reflexión que subyace a la duda ante dos posibilidades de conducta	Intelectivo
XX 310: . . . σὺ μετὰ φρεσὶ σῆσι νόησον		
IX 423: . . . φράζονται ἐνὶ φρεσὶ μῆτιν ἀμείνω XX 116: φράζεσθον . . . ἐν φρεσὶν	Instancia de la que emana la actividad de imaginar ideas necesarias para solucionar un problema práctico	Intelectivo
XXI 19, etc.: κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα	Sede de la maquinación de tinte emocional que implica una intención de llevar sus resultados a la práctica	Intelectivo, emocional, volitivo
IV 163, etc.: εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν VIII 366: εἰ γὰρ ἐγὼ τάδε ἦδε' ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμησιν II 301: εὖ γὰρ δὴ τόδε ἴδμεν ἐνὶ φρεσὶν V 406: . . . οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα XX 264: . . . οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν	Instancia en la que se asienta un tipo de conocimiento resultativo, producto de la vivencia del individuo, que tiene características emocionales	Intelectivo, emocional

XXI 61:	. . . ἰδωμαι ἐνὶ φρεσὶν ἡδὲ δαείω	Sede de la función visual que conduce a un conocimiento incoativo que permite tomar consciencia de una situación determinada	Intelectivo
XXIV 197:	. . . τί τοι φρεσὶν εἶδεται εἶναι;		
X 139:	. . . τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἤλυθ' ἰωή	Sede de la función perceptiva, en este caso, auditiva	Intelectivo
II 213:	ὅς ἔπεα φρεσὶν ᾗσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη	Centro al que se atribuye un saber que incluye no sólo un tipo de conocimiento, sino también una actitud emocional y una tendencia a la acción que revela un talante característico	Intelectivo, emocional, volitivo
V 326:	. . . οἱ φρεσὶν ἄρτια ἤδη		
XVII 325:	. . . φίλα φρεσὶ μῆδεα εἰδώς		
IX 600:	. . . μή μοι ταῦτα νόει φρεσὶ		
XXIV 282, etc.:	. . . πυκινὰ φρεσὶ μῆδε' ἔχοντες		
I 333, etc.:	. . . ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε	Asiento del apercibimiento y de la comprensión inmediata de un hecho concreto	Intelectivo
XVI 530:	Γλαῦκος δ' ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ		
XXIV 563:	. . . γινώσκω Πρίαμε φρεσὶν		
XV 81:	. . . φρεσὶ πευκαλίμῃσι νοήσῃ	Sede de la función de imaginar, con una carga de deseo, otras situaciones más agradables	Intelectivo, emocional, volitivo
XXII 235:	. . . μάλλον νοέω φρεσὶ	Ámbito del pensamiento intencional	Intelectivo, volitivo
XVII 260:	τίς κεν ᾗσι φρεσὶν οὐνόματ' εἶποι	Instancia que guarda el conocimiento de cosas susceptibles de recordarse y darse a conocer a través de la palabra, conllevando a menudo una actitud emocional	Intelectivo, emocional
IX 313:	ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσὶν, ἄλλο δὲ εἶπη		
I 297, etc.:	ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν	Instancia depositaria del conocimiento recibido mediante la palabra y fuente de su recuerdo para el futuro en tanto que sede del entendimiento que condiciona la conducta	Intelectivo, volitivo
XVI 83:	πείθεο δ' ὥς τοι ἐγὼ μύθου τέλος ἐν φρεσὶ θείω		
XIII 55:	σφῶν δ' ὧδε θεῶν τις ἐνὶ φρεσὶ ποιήσειεν / αὐτῶ θ' ἐστάμεναι		
XIX 121:	. . . ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω		
XI 794, etc.:	τινα φρεσὶν ᾗσι θεοπροπίην ἀλεείνει		
II 33, etc.:	σὺ σῆσιν ἔχε φρεσι		
VI 285:	φαίην κε φρέν' ἀτέρπου οἷζυός ἐκλελαθέσθαι		
XIII 558:	. . . τιτύσκετο δὲ φρεσὶν ᾗσιν	Sede de la intención de actuar en tanto que se tiene una idea previa de cómo hacerlo	Intelectivo, volitivo

XXI 583:	ἡ δὴ που μάλ' ἔολπας ἐνὶ φρεσὶ	Asiento de una idea por la que se juzga la posibilidad de alcanzar lo que se espera	Intelectivo, volitivo
XVIII 463, etc.: XXIV 152, etc.: XIX 343: XIX 213:	. . . μὴ τοι ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῇσι μελόντων μὴ δέ τί οἱ θάνατος μελέτω φρεσὶ ἡ νύ τοι οὐκέτι πάγχυ μετὰ φρεσὶ μέμβλετ' . . . μοι οὐ τι μετὰ φρεσὶ ταῦτα μέμνηεν	Ámbito cuya función mental es la de tener una idea persistente en la que se concentra toda la atención y que provoca un estado de preocupación e interés	Intelectivo, emocional
2.2. φρήν como expresión de la función de pensar con sensatez			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
IX 377: XIX 137, etc.: XVIII 311: XVII 470:	. . . ἐκ γάρ εὐ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεὺς . . . φρένας ἐξέλετο Ζεὺς . . . ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο . . . 'Αθήνη τίς τοί νυ θεῶν . . . / . . . ἐξέλετο φρένας	La capacidad de tener un juicio sensato que implica una conducta social y moralmente correcta, por lo que su pérdida o trastorno conlleva un estado de confusión mental que conduce al comportamiento opuesto	Intelectivo, emocional, volitivo
XIII 394, etc.:	ἐκ . . . πλήγη φρένας ἄς πάρος εἶχεν		
XXIV 201:	ὦ μοι πῇ δὴ τοι φρένες οἴχονθ' . . . ;		
XV 128:	μαινόμενε φρένας ἡλὲ διέφθορας		
XXIV 114, etc.:	. . . φρεσὶ μαινομένησιν		
I 342:	. . . ὃ γ' ὀλοιῇσι φρεσὶ θύει		
XV 724:	. . . βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς		
I 115: XIII 432: XVIII 419: XX 35: XXIV 40:	οὐ δέμας οὐδὲ φνήν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα κάλλει καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσὶ ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν 'Ερμείας, ὃς ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσι κέκασται ᾧ οὐτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι	La capacidad de tener un juicio sensato en tanto que cualidad característica del individuo	Intelectivo
XV 203: XIII 115: III 108:	. . . στρεπταὶ μὲν τε φρένες ἐσθλῶν . . . ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν αἰεὶ δ' ὀπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἡερέθονται		

VI 352:	οὐτ' ἄρ νῦν φρένες ἔμπεδοι		
XIII 631:	. . . περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων	Facultad cognoscitiva que proporciona una especial penetración de juicio y capacidad de razonamiento sensato	Intelectivo
XIV 165:	χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσι		
XXIII 104:	. . . ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν	La capacidad mental propia de los vivos caracterizada sobre todo por la función de razonar y de hablar, y de la que los muertos sepultos carecen	Intelectivo
2.3. φρήν como instancia volitiva			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
XV 194:	. . . οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσὶν	La voluntad en cuanto función que determina el conjunto de las intenciones, deseos o resoluciones que condicionan la conducta del individuo	Volitivo, intelectual
XII 173:	οὐδὲ Διὸς πείθε φρένα ταῦτ' ἀγορεύων		
IV 104, etc.:	. . . φρένας ἄφροσι πείθεν		
VI 61:	Ὡς εἰπὼν ἔτρεψεν ἀδελφειοῦ φρένας ἥρως		
VII 120, etc.:	Ὡς εἰπὼν παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας ἥρως		
I 55, etc.:	. . . ἐπὶ φρεσὶ θῆκε	Instancia en la que descansa la voluntad de la persona	Volitivo
XXI 101:	τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν	Sede de las preferencias de carácter emocional que determinan la voluntad	Volitivo, emocional
I 107:	αἰεὶ τοι τὰ κάκ' ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι		
2.4. φρήν como sede de la vida emocional			
2.4.1. Del temor			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
I 555, etc.:	. . . αἰνῶς δειδοῖκα κατὰ φρένα	Centro en el que se revelan tanto el temor ante la posibilidad de que acaezca un suceso que se juzga como penoso, como los síntomas de ese temor	Emocional
XV 627:	. . . τρομέουσι δέ τε φρένα ναῦται		
2.4.2. De la alegría y el deleite			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
I 474:	. . . φρένα τέρπετ' ἀκούων		

XIX 19:	. . . φρεσὶν ἦσι τετάρπετο δαίδαλα λεύσσω	Sede del deleite producido por la sensación placentera que acompaña a la percepción visual o acústica de una obra de arte o de un sonido agradable	Emocional
XX 23:	. . . ὁρώων φρένα τέρψομαι		
IX 186:	. . . φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείη		
XI 683:	. . . γεγήθει δὲ φρένα Νηλεὺς	Asiento de la alegría que causa tanto un suceso agradable como la confirmación de las propias expectativas a la que acompaña un cierto halago del amor propio	Emocional
VIII 559:	. . . γέγηθε δέ τε φρένα ποιμήν		
VI 481:	. . . χαρείη δὲ φρένα μήτηρ		
XIII 609:	. . . φρεσὶν ἦσι χάρη		
XIII 493:	. . . γάννυται δ' ἄρα τε φρένα ποιμήν		
2.4.3. De la cólera			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
II 241:	. . . μάλ' οὐκ' Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσὶν	Sede de la cólera pertinaz que mueve al individuo a vengarse	Emocional
XVI 61:	ἀσπερχές κεχολῶσθαι ἐνὶ φρεσὶν		
XIX 127:	χωόμενος φρεσὶν ἦσι		
2.4.4. De la aflicción			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
I 362, etc.:	. . . τί δέ σε φρένας ἔκετο πένθος;	Instancia en la que nace el intenso dolor causado por la desgracia que sufre alguien especialmente querido	Emocional
XVIII 88:	. . . ἵνα καὶ σοὶ πένθος ἐνὶ φρεσὶ μυρίον εἴη		
XXIV 105:	πένθος ἄλαστον ἔχουσα μετὰ φρεσὶν		
VIII 124, etc.:	. . . αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας	Sede de la tristeza y rabia causada por la muerte de alguien allegado que provoca una reacción automática de venganza	Emocional
XVIII 446:	. . . τῆς ἀχέων φρένας ἔφθειν	Asiento de la sensación de abatimiento producida por un profundo pesar	Emocional
V 493:	. . . δάκε δὲ φρένας Ἑκτορι	Instancia en la que se revelan los efectos de un tipo de aflicción entreverada de cólera	Emocional, físico
XIX 125:	τὸν δ' ἄχος ὅξυ κατὰ φρένα τύψε βαθεῖαν		
XV 61:	. . . ὀδυνάων / αἶ νῦν μιν τείρουσι κατὰ φρένας	Instancia en la que se localiza tanto el dolor físico de las heridas como el pesar anímico que produce el hecho de estar herido	Emocional, físico

VI 355:	. . . σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν	Sede del padecimiento tanto físico como psíquico que causa el esfuerzo responsable	Emocional, físico
XVIII 430:	. . . ἐνὶ φρεσὶν ἦσιν ἀνέσχετο κήδεα λυγρὰ	Asiento de la preocupación hacia un ser querido que conlleva un sentimiento de angustia y aflicción	Emocional, intelectual
2.4.5. De la furia guerrera			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
XXI 145:	. . . μένος δὲ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκε	Sede de una fuerza especial asociada a estados de excitación emocional a la que se asimila la furia colérica e impetuosa	Emocional
I 103:	. . . μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι / πίμπλαντ'		
XVI 157:	. . . περὶ φρεσὶν ἄσπετος ἀλκή	Asiento tanto de la capacidad combativa, como del estado de furia y ansia impetuosa por luchar propia del buen guerrero	Emocional, físico
IV 245:	. . . οὐδ' ἄρα τίς σφι μετὰ φρεσὶ γίγνεται ἀλκή		
XVII 499:	ἀλκῆς καὶ σθένεος πλῆτο φρένας ἀμφὶ μελαίνας		
XX 381:	. . . φρεσὶν εἰμένος ἀλκήν		
III 45:	. . . οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή		
XVII 573:	τοίου μιν θάρσευς πλῆσε φρένας ἀμφὶ μελαίνας	Instancia a la que se atribuye el valor y la audacia del que afronta una situación peligrosa	Emocional
XXIV 171:	θάρσει Δαρδανίδη Πρίαμε φρεσὶ		
2.4.6. Del deseo			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
III 442:	. . . μ' ὧδέ γ' ἔρω φρένας ἀμφεκάλυψεν	Instancia en la que prende un fuerte deseo por satisfacer los propios apetitos	Emocional
XIV 294:	. . . μιν ἔρω πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν		
XI 89:	σίτου τε γλυκεροῖο περὶ φρένας ἥμερος αἶρεϊ		
2.4.7. De la vergüenza y la indignación			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
XIII 121:	. . . ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος/ αἰδῶ καὶ νέμεσιν	Sede de la vergüenza que dimana de la consciencia del deber moral y del respeto por la opinión pública,	Emocional, intelectual

X 237:	μηδὲ σύ γ' αἰδόμενος σῆσι φρεσὶ	y de la indignación que provoca este sentido de vergüenza ante la transgresión de la norma moral de la comunidad	Emocional
XIV 141:	ἐπεὶ οὐ οἱ ἐνὶ φρένες οὐδ' ἡβαιαὶ		
2.5. φρήν como sede de otras “instancias animicas”			
Pasajes		Observaciones sobre φρήν	Aspectos semánticos
XXII 357:	. . . σοὶ γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός	Órgano que alberga otras instancias ínsitas en la caja torácica que están implicadas en distintos procesos físico-psíquicos entre los que se incluyen estados de conciencia, disposiciones mentales, emociones y actitudes	Físico, intelectual, emocional, volitivo
XXII 475:	. . . ἄμπλυτο καὶ ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη		
XXIII 600, etc.:	. . . μετὰ φρεσὶ θυμός ἰάνθη		
XIX 178:	καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμός ἐνὶ φρεσὶν ἵλαος ἔστω		
XIII 487:	. . . πάντες ἕνα φρεσὶ θυμόν ἔχοντες		
IX 462, etc.:	. . . ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός		
VIII 413:	. . . τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ;		
XVI 242:	θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσὶν		
XIX 169:	θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσὶν		
XVII 111:	. . . τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ / παχνοῦται		

III. ΝΟΟΣ

1. Primer acercamiento al sentido de νόος atendiendo a su etimología

La etimología de νόος no es segura. En un principio, se relacionó este término con el verbo νέω, “ir, venir”, sobre la base del supuesto carácter cinético del pensamiento, en especial cuando “recorre” con la imaginación experiencias pasadas³¹⁷. Entre los autores modernos se han aventurado otras hipótesis. Así, por ejemplo, partiendo del radical νοF-, y suponiendo que la forma original de νόος era σνόφος, E. Schwyzer lo relacionaba con el gótico *snutrs* “sagaz, inteligente”, dando por sentada una derivación semántica a partir de la raíz *snu-* “olfatear”, que debe existir también en ννός, “nuera”, y en los latinos *nurus*, y *nūbō* “casarse”, lo cual es difícilmente demostrable³¹⁸. Por otra parte, W. Prellwitz³¹⁹ prefería

³¹⁷ Así, por ej., Eustacio (*Eustathii...*, v. 3, p. 704, 25), quien se apoya en *Il.* XV 80, donde, en un símil, se compara la rapidez de Hera con el νόος del hombre que “se precipita” (ἀίσσω) cuando imagina con deseo vivencias del pasado; y, también, el *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum* (F. W. Sturz, ed.), Hildesheim, Georg Olms, 1973, s.v., que, además, relaciona νόος con el verbo ὀρμύω, “agitar, impeler, revolver”, dando como motivo que “no hay nada más susceptible de moverse que el νόος” (τὶ γὰρ κινητικώτερον τοῦ νόου), algo muy parecido a lo que dice el *Etymologicum magnum* (citado por Ebeling, *op. cit.*, s.v.): οὐδὲν γὰρ ταχύτερον τοῦ νόου, “nada hay más rápido que el νόος”. Por otra parte, Onians también sugiere esta etimología que hace derivar νόος de νέω, aunque tomando éste en el sentido de “moverse en un líquido, nadar”. De este modo, νόος sería comparable a πνός, “soplo de aire” (< πνέω), o a ῥός, “corriente” o “río” (< ῥέω) (*op. cit.*, p. 82). Sin embargo, Douglas Frame ha mostrado, a la luz de la forma micénica *wi-pi-no-o* (tablilla KN V 962), donde aparece la palabra νόος como segundo elemento, la imposibilidad de esta etimología, pues la ortografía *no-o* es decisiva contra la suposición de una -w- original subyacente en la reconstrucción *(s)no-w-os, que estaría en la base de la conexión con νέω (cf. D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven and London, Yale University Press, 1978, p. 2).

³¹⁸ Cf. Frisk, *op. cit.*, s. v. Por otro lado, Böhme tampoco acepta esta etimología, pues supone que si νοεῖν designó en un principio el reconocimiento como resultado de la percepción visual, ello no encajaría bien con el sentido de “olfatear” o “husmear” (*op. cit.*, p. 27 n. 2). Opinión que está en la línea de la de Tilman Krischer, quien también aprecia en el aspecto semántico el punto débil de esta etimología (cf. T. Krischer, “Νόος, νοεῖν, νόημα”, *Glotta*, 62, 3 (1984) pp. 147-8). Sin embargo, a Kurt von Fritz sí le parece verosímil. Para este autor, es muy posible que νόος surgiera como término para designar la función de sentir el peligro y distinguir entre amigos y enemigos, en el sentido de un “oler el peligro”, partiendo de la base de que, en un estadio muy temprano de la evolución humana, el sentido del olfato jugaría un papel preponderante en esa función. Con el desarrollo evolutivo, el sentido del olfato habría ido perdiendo protagonismo a favor del sentido de la vista. A partir de aquí el sentido del “entendimiento de una situación” fue distinguiéndose del de la pura percepción visual e, incluso, del

relacionarlo con el verbo *νεύω* “asentir con la cabeza”, parentesco que K. Brugmann³²⁰ completaba con *πινυτός* “sensato” y el cret. *νύναμαι* = *δύναμαι*, “poder”, aunque dicha etimología también se ha puesto en duda³²¹. Partiendo de un radical diferente, **nej-*, atestiguado en sánscrito, R. MacKenzie piensa que tiene que ver con el substantivo *náya-h*, “mando, gobierno, conducta, principio, enseñanza”, de *náyati*, “gobernar, dirigir, conducir”, hipótesis que tampoco ha sido aceptada³²². Lo mismo ocurre con

reconocimiento de un objeto como tal, de modo que *νόος* fue considerado más y más como un modo de adquirir conocimiento o como una “capacidad” diferente del mero percibir por los sentidos. Así pues, el verbo derivado *νοεῖν* habría surgido en lugar del original *συνέφειν* para dar cuenta de los nuevos significados desarrollados por *νόος* (cf. Kurt von Fritz, “*Nóos* and *νοεῖν* in the Homeric poems”, *Classical Philology*, 38, nº 2 (1943), p. 93). No obstante, Frame demuestra que esta etimología no es posible. En primer lugar, por la misma razón que se rechazaba la conexión con *νέω*: dada la evidencia del micénico, hay que desechar una reconstrucción a partir de un *(s)*now-os* con una -w- intercalada. En segundo lugar, porque no hay razón alguna para postular una *sn-* inicial, pues no hay indicio de una doble consonante inicial ni en los compuestos homéricos, ni en la escansión del verso homérico (*op. cit.*, p. 2).

³¹⁹ *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1905², s.v. *νόος*.

³²⁰ *Indogermanische Forschungen*, 19 (1906) pp. 213-4; 30 (1912) pp. 371ss.

³²¹ Cf. Frisk, *op. cit.*, s.v. Por otra parte, von Fritz, que la toma seriamente en consideración, también acaba rechazándola. Según este autor, la etimología de Prellwitz tiene la gran ventaja de presentar un verbo, *νεύειν*, que sería el equivalente, en el mismo estadio lingüístico, de *νόος*, resolviendo el enigma de la falta en griego de un verbo que corresponda, en un mismo nivel de evolución lingüística, a la existencia de un substantivo que designa una función y no una cualidad o un objeto concreto. Además, podríamos encontrar la conexión entre *νόος* y *νεύειν* comparando los pasajes en los que Zeus expresa su voluntad asintiendo con la cabeza (por ej., *Il.* I 514, 527, VIII 175, 245) con aquéllos en los que *νόος* designa la voluntad de Zeus (por ej., *Il.* VIII 143, XVI 103, 688, XVII 176). Con el desarrollo por parte de *νόος* de nuevos significados ajenos a los de *νεύειν*, apareció un nuevo verbo, *νοεῖν*, que sí correspondía a los nuevos significados del substantivo. Sin embargo, la dificultad insuperable que encuentra von Fritz en esta etimología es que no se pueden derivar los demás significados de *νόος* y *νοεῖν* de este sentido original de “asentir”: en primer lugar, porque en Homero no se aprecia en *νόος* una transición psicológica desde el sentido de “voluntad” al de “entendimiento”; y, en segundo lugar, porque ni *νόος* ni *νοεῖν* designan nunca una decisión momentánea como la expresada por un asentimiento de cabeza, sino que son términos que implican siempre algún plan o visión de largo alcance. De hecho, von Fritz no ve ningún rastro en el empleo de *νόος* o *νοεῖν* en Homero del significado de “tomar una decisión” en la forma de un asentimiento (*op. cit.*, p. 92). Sin embargo, Krischer sí la acepta, pues para él el sentido “asentir con la cabeza” de *νεύειν* como expresión de una decisión, se puede entender perfectamente como fundamento de *νόος*, en cuanto éste, como disposición para la acción, puede verse el resultado de dicho asentimiento (*op. cit.*, pp. 148-9). De todas formas, D. Frame apunta también razones lingüísticas para rechazar esta etimología, las cuales ya las hemos visto expresadas arriba en la n.º 311, pues son las mismas que utiliza para rechazar la conexión con el verbo *νέω*.

³²² Cf. por ej., Paul Kretschmer, “Literaturbericht für die Jahre 1922 und 1923”, *Glotta*, 14 (1925) p. 229, y D. Frame (*op. cit.*, p. 3), quien rechaza la propuesta de McKenzie sobre la base, primero, de que los significados del sánscrito *naya-h* parecen haberse desarrollado independientemente y, en todo caso,

la de C. J. Ruijgh³²³, que defiende la tesis de que tanto νόος, como su verbo derivado νοέω, proceden de una misma raíz *νε(σ)- “salvar”, correspondiente con el gótico *nasjan* “salvar” (νοέω < *noséyō), que, por evolución semántica, llegó a significar “observar”, recordando el caso del latino *servo*; a su vez, este sentido llevaría al de “pensar” sobre la base de que la actividad del pensamiento estaba considerado originalmente como un proceso de observación interior, de intuición. En tiempos aún más recientes, otro autor, A. J. van Windekens³²⁴, propone buscar el antecedente último de νόος en el adjetivo νέος < *νέφος “joven, reciente”, del que proviene el verbo νεόω “renovar, cambiar”. Así pues, νόος < *νόφος se habría formado a partir de un verbo del tipo de νεόω y habría tenido un primer sentido de “renovación, innovación, cambio”, conceptos que se referirían a los pensamientos que se suceden sin cesar.

Finalmente, queremos aludir a una etimología muy sugestiva propuesta por Douglas Frame³²⁵. Este autor, después de mostrar la imposibilidad de

no tienen mucho que ver con el de νόος, y, segundo, de que la raíz verbal *nej- no está atestiguada en griego.

³²³ *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967, §§ 336-337. Esta hipótesis es puesta en duda por Chantraine, *Dictionnaire étymologique...*, s.v., y también por Frame, quien, aunque comparte con Ruijgh la derivación de νόος y νοέω de una raíz νεσ-, no acepta sus conclusiones, ya que, para él, Ruijgh no hace justicia al significado indoeuropeo de la raíz νεσ-, el cual era mucho más amplio que el de “salvar” o “proteger”. Además, rechaza la pretensión de Ruijgh de hacer del verbo νοέω un equivalente del gótico causativo *nasjan*, pues cree que es mucho más probable que sea simplemente una forma denominativa de νόος (*op. cit.*, p. 30 n. 27). Por otro lado, existe aún otro autor, P. Frei (en “Zur Etymologie von griech. νόος”, *Lemmata W. Ehlers*, Munich, 1968, pp. 48-57), que también deriva νόος de la raíz νεσ-, proponiendo para éste el sentido originario de “regreso sano y salvo a casa, regreso a salvo del peligro”. Este sentido se podría aún vislumbrar en algunos pasajes homéricos como *Od.* V 23, donde νόος parece aludir a un “plan” que equivale al “regreso” de Odiseo. A partir de este sentido, Frei propone la siguiente evolución semántica del término: primero, designaría “un escape del peligro”; segundo, “un plan para escapar del peligro”; y, tercero, “plan” en sentido general. Sin embargo, Frame objeta a esta hipótesis el hecho de que Frei no explica en absoluto la evolución desde el sentido de “escape” al de “plan para escapar” (Frame, *op. cit.*, p. 33 n. 32).

³²⁴ Cf. A. J. van Windekens, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Leuven-Paris, Ed. Peeters, 1986, s.v.

³²⁵ *op. cit.*, *passim*, aunque en especial pp. 1ss., y 28ss.

las etimologías propuestas anteriormente³²⁶, considera que la forma original de νόος no puede ser otra que *νοσ-ος, de la raíz νεσ-, bien atestiguada en griego por ser de la que se deriva también el verbo νέομαι, “regresar a casa”. La opción de *νοσ-ος cumple todas las premisas formales. Primero, como nombre verbal, está conectado con una raíz verbal, es decir, con la forma CvC (C = consonante; v = vocal); segundo, se ajusta a la evidencia micénica, ya que la pérdida de la -σ- intervocálica es también propia del griego posterior; tercero, la raíz verbal νεσ- está atestiguada en griego por νέομαι, como muestra la forma nominal νόστος, “regreso”; y, cuarto, la relación entre νόος y νέομαι tiene paralelos en otras como las de λόγος y λέγω, φόρος y φέρω, o φόβος y φέβομαι. El único problema que encuentra Frame es el de resolver la dificultad semántica de conectar νόος y νέομαι, lo cual requiere ya de argumentos semánticos, no formales.

Así pues, Frame empieza por reconstruir el significado primitivo de la raíz νεσ-. Del análisis de los contextos en los que aparece en Homero (sobre todo en las formas ἄσμενος y νεῖλαι), este autor concluye que esta raíz significaba originalmente tanto “regreso de la muerte”, como “regreso de la oscuridad”, lo cual equivale a decir una “vuelta a la luz y a la vida”³²⁷. Por tanto, si νόος es un antiguo nombre verbal con esta raíz, debe haber tenido que ver también con un “volver a la luz y a la vida”³²⁸. Y, de hecho,

³²⁶ Cf. las notas precedentes.

³²⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 6-28.

³²⁸ Buscando paralelos formales, Frame compara νόος, del que prefiere, como nombre de acción, la noción verbal transitiva de “devolver a la vida” a la intransitiva de “volver a la vida”, con γόνος, “procreación”. Este substantivo es también un nombre de acción de la raíz *γεν-, “procrear”. Así pues, y sobre la base de esta comparación, se puede conjeturar que, partiendo de una raíz *νεσ-, “devolver a la vida”, el substantivo νόος significa una “devolución a la vida” y, por tanto, “una devolución a la luz”. Además, este último sentido, como descripción de un proceso mental, se relacionaría fácilmente con “percibir agudamente”, que es el significado del verbo derivado νοέω. Pero el paralelismo entre γόνος y νόος no se queda ahí. Del mismo modo que γόνος no sólo significa “el acto de engendrar”, sino

para Frame esta relación existe en tanto que νόος y νοέω tienen una clara conexión con la facultad de la visión, la cual suele consistir en griego con una “vuelta a la luz”, entendida ésta como un proceso mental. Sin embargo, el significado de “vuelta a la vida” sugiere algo más que la mera visión. Así pues, Frame propone como sentido primario de νόος el de “consciencia”, pues es un término que incluye tanto el sentido de “volver a la vida”, en la medida en que uno “vuelve” a la consciencia o la consciencia le “vuelve” a uno, como el sentido de “volver a la luz”, pues uno toma consciencia de algo en cuanto lo “percibe” mediante la visión. Además, la palabra “consciencia” es más comprehensiva que la simple visión y, por tanto, sugiere la cualidad mental inherente al νόος en muchos contextos en los que la evolución semántica del término (ya perceptible en Homero) le lleva a designar la “facultad racional”.

Frame también aduce otros argumentos para probar la derivación de νόος de la raíz νεσ- y, por ende, su relación con el verbo νέομαι. Uno de ellos lo encuentra en la propia figura de Néstor y en el nombre Νέστωρ en sí mismo³²⁹. En efecto, el nombre Νέστωρ no sólo contiene la raíz νεσ-, lo que le relaciona estrechamente con νέομαι, pudiendo significar originalmente “el que trae (a su pueblo) a casa” (en sentido transitivo), sino que además tiene una conexión íntima con νόος en Homero, pues simboliza

también “lo que es engendrado”, esto es, “lo que es devuelto a la vida”, νόος, además de expresar una acción mental, denota también el resultado de dicha acción (*op. cit.*, p. 28 n. 26).

Por otro lado, Frame descubre otra razón para derivar νόος de la raíz indoeuropea nes-. Se trata de la existencia en sánscrito de un nombre propio en dual, *Násatyā*. Este nombre, además de contener la raíz nes-, está estrechamente relacionado en el *Rig Veda* con el epíteto *dasrā*, “que hace milagros” y, por tanto, con la función milagrosa de “devolver a la luz y a la vida”. Pero, además, y esto es decisivo para confirmar el parentesco con νόος, el epíteto *dasrā* debe haber implicado también la “inteligencia” (cf. por ej., su pariente exacto, el avéstico *darō*, que significa “listo, hábil”), con lo que se confirma que *Násatyā*, que deriva de la raíz nes-, supone también una cualidad intelectual. Así pues, este nombre confirma el hecho de que la raíz nes- ya tenía que ver con la “inteligencia” en indoeuropeo (*op. cit.*, p. 152).

³²⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 81-115.

al anciano sabio e inteligente cuya principal característica es precisamente la posesión de νόος. Según Frame, esta relación se revela claramente en pasajes como *Il.* IX 103ss., XIV 61-2 o XXIII 313ss. (donde aparece μῆτις por νόος). Pero la misma relación entre νόος y νέομαι se encuentra en la figura de Odiseo³³⁰, quien, por un lado, es el héroe más celebrado por su “regreso a casa”, mientras, por otro, es, junto a Néstor, el personaje que se caracteriza sobre todo por su νόος, aunque no tanto porque lo simbolice, sino porque lo hace efectivo. Pero también se aprecia dicha relación entre νόος y νέομαι, aunque por vía negativa, en la figura de Aquiles³³¹. Esto es así en cuanto que Aquiles no sólo es el héroe a quien precisamente le está privado el “regreso a casa”, pues su destino es morir en Troya, sino que además se caracteriza, frente a Néstor y Odiseo, por destacar en la lucha y la batalla, pero no en el νόος (cf. *Il.* XVIII 105-6, XIX 216ss.). Así pues, Aquiles es la figura que, debido a su carencia de νόος y a su fracaso para “retornar de la muerte”, muestra el lado negativo de la relación entre νόος y νέομαι. De hecho el propio Aquiles pone en clara relación ambos términos en tres pasajes en los que éste toma consciencia de que ni el νόος de su padre ni el suyo propio se cumplirá y que, por tanto, no “regresará” (*Il.* XVIII 89ss., XVIII 324ss., XXIII 144ss.). Por último, Frame aduce como ejemplos de la derivación de νόος de la raíz indoeuropea *nes-*, dos pasajes: el del rescate de Héctor por parte de Príamo en el canto XXIV de la *Ilíada*, y el de la salida nocturna del canto X, para mostrar que en la tradición griega existe una conexión latente entre las nociones de “mente” y “retorno”³³². En el primero de estos pasajes, el viaje de Príamo para

³³⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 34-80.

³³¹ Cf. *op. cit.*, pp. 116-124.

³³² Cf. *op. cit.*, pp. 153ss.

rescatar a Héctor se representa, de la mano del psicopompo Hermes, como una incursión al “inframundo”, esto es, “a la oscuridad y a la muerte”, lo cual se relaciona con una pérdida de νόος, mientras que el regreso al despuntar el alba simboliza un “retorno a la luz y a la vida” y, por ende, una recuperación de νόος (Il. XXIV 354ss.). Por otro lado, en el segundo pasaje, antes de internarse en el campamento enemigo, Diomedes muestra la relación tradicional existente entre νόος y νέομαι al unir la posibilidad del regreso (del νόστος) al uso de la mente (a través de νόος y de νοέω)³³³.

De todas formas, aunque encontramos la etimología de Frame altamente sugestiva, lo que podemos decir con seguridad, y en lo que hay total consenso entre los estudiosos, es que se trata de un nombre de acción con vocalismo o (comparable con λόγος, φόρος, τόκος, etc.), formado, pues, para designar actividades o facultades antes que cosas concretas³³⁴, tal como vamos a comprobar en el estadio épico de la lengua representado por Homero.

2. Primera delimitación del sentido de νόος según el criterio del *grado de corporalidad*

Una vez precisado el contexto semántico en el que encuadrar el término, y antes de ocuparnos del análisis del papel que juega νόος en la vida psíquica de la persona, debemos precisar, en primer lugar, su naturaleza en el individuo partiendo de un primer criterio de división de las instancias internas en las que se distribuye dicha vida psíquica. Este primer criterio es

³³³ Cf. Il. X 224ss. y 246-7.

³³⁴ Esta es la opinión generalizada. Así, por ejemplo, von Fritz dice que su significado original tuvo que ser necesariamente de carácter funcional, el cual se conservaría en algunas acepciones del verbo derivado νοεῖν (op. cit., p. 83 n. 37). Por su parte, Onians piensa que el hecho de que νόος pueda expresar un propósito, un acto o el resultado de un acto de consciencia, parece probar que en origen no designaría un órgano permanente del cuerpo (op. cit., p. 82). Mientras que Vivante no duda en calificar a νόος como un nombre de acción de un marcado carácter verbal (op. cit., p. 128).

el del *grado de corporalidad*, mediante el cual separamos aquellas instancias que tienen una existencia física más o menos clara, es decir, cuya concreción material es defendible en muchos (por ej., *κραδίη, κῆρ, ἦτορ*) o en algunos casos (*θυμός, φρένες*), de las que poseen un carácter meramente “funcional”, esto es, sólo se conciben en cuanto “operan” en el individuo y determinan, con su acción, su vida psíquica. Este es el caso, desde nuestro punto de vista, de *νόος*³³⁵. Por tanto, podemos definir éste, en un primer estadio, como una “función psíquica”³³⁶, en el sentido de una “potencia” o “facultad” del individuo que determina diversas relaciones de tipo psíquico (en especial, de carácter intelectual y volitivo) con su entorno físico, social, cultural, etc...

3. Segunda delimitación del sentido de *νόος* según el criterio del *grado de actualización en el espacio y en el tiempo*

Una vez precisada la naturaleza y el carácter del *νόος* con respecto a los demás ámbitos e instancias en las que se desarrolla la vida psíquica de la persona en el poema, proseguimos con la delimitación semántica de esta “función psíquica”, siguiendo un segundo criterio de división: el *grado de actualización en el espacio y en el tiempo* de dicha función. Desde este punto de vista, podemos hacer una primera división de las ocurrencias de *νόος* en el poema clasificándolas en dos grandes grupos: en primer lugar, los pasajes en los que *νόος* aparece como una función psíquica permanente y propia de la persona; y, en segundo lugar, aquellos pasajes en los que el término *νόος* designa un producto concreto de la función antedicha, esto es,

³³⁵ Esta es la opinión también de Böhme, quien piensa que *νόος* tiene únicamente un sentido psíquico (intelectual) en Homero, sin ninguna relación directa con algún tipo de órgano o estado corporal (*op. cit.*, p. 27).

³³⁶ Para una panorámica de los diversos sentidos del término “función”, véase, por ej., J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, s. v.

una actualización en el espacio y en el tiempo de la acción psíquica que representa esa función.

Este criterio, que nos va a servir de marco en el que encuadrar nuestro análisis de νόος, nace no sólo del examen del sentido del término en el poema, sino también de la consideración de los modos anteriores de abordar al problema. Por tanto, no creo que esté de más dar una visión general de los criterios que se han seguido hasta ahora en el análisis del sentido de νόος, y de las interpretaciones de dicho sentido que estos análisis han suscitado.

3.1. Panorama general de las aportaciones anteriores al estudio del significado de νόος

Empezaremos por uno de los autores más influyentes. Nos referimos a Joachim Böhme, quien en uno de los libros fundamentales dedicados al tema³³⁷, comienza su análisis adoptando el criterio del “modo” (*Art und Weise*) en que el νόος participa en los procesos psíquicos de la persona, siendo estos procesos (para Böhme, aproximadamente un acto del νοεῖν)³³⁸ el punto de unión a partir del cual se pueden entender los distintos significados de νόος. De este forma, Böhme³³⁹ distingue tres significados principales de νόος : a) “alma” (*Seele*) como portadora de procesos psíquicos; b) “entendimiento” (*Verstand*); y c) “plan” (*Plan*). Böhme concibe el νόος en su primer sentido como el principio racional que, por un lado, hace las veces del yo, sobre todo en aquellos pasajes en los que νόος aparece como sujeto (y en la expresión Διὸς νόος, por ej., *Il.* XVI 103, 688, XV 242), aunque sin llegar a identificarse con él, y que, por otro lado,

³³⁷ Nos referimos al ya citado: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig y Berlín, B. G. Teubner, 1929.

³³⁸ *Op. cit.*, p. 59.

³³⁹ *Cf. op. cit.*, p. 53.

es el portador de determinadas cualidades caracterizadoras de la persona, llegando a designar, en un sentido más amplio, el propio modo de ser de una persona concreta o de toda una colectividad, consiguiendo una amplitud de significado mayor que cualquier otra de las designaciones homéricas de la psique. El segundo significado de νόος (“entendimiento”) es concebido por Böhme como un estrechamiento del significado más general de “alma” hacia el de facultad o capacidad de ésta para determinar los procesos psíquicos, normalmente en aquellos pasajes en los que νόος suele tener un sentido instrumental. Este estrechamiento se produce mediante la adopción de un sentido positivo que le hace perder el vínculo que antes tenía este νόος como “alma” con acciones insensatas y con cualidades caracterizadoras. Además explica la transición de un sentido a otro por el propio carácter del pensamiento primitivo, que no traza ningún límite preciso entre ambos. Por último, Böhme entiende el tercer sentido de νόος (“plan”) como el “resultado” concreto de la facultad que νόος representa en su segundo sentido, especialmente en los pasajes donde aquél aparece en “acusativo de resultado” (*Akkusativ des Resultat*). Aquí, Böhme hace una última distinción entre νόος como simple resultado de un acto de pensamiento que puede existir aparte del yo que lo concibe, por ej., al ser comunicado a los demás (sentido del νόος que Böhme entiende como raro y no formado hasta tarde, por ej., en *Il.* IX 104), y νόος como el contenido de un acto de pensamiento (*Inhalt eines Denkaktes*) en cuanto que ese contenido no se deslinda del sujeto que lo piensa (sentido que Böhme considera que es el que mejor concuerda con νόος al salvar la relación con el sujeto, la cual es importante,

por cuanto el νόος puede llegar a substituir a éste, por ej., en *Il.* II 192, XV 699, XXIII 149, XXIV 367)³⁴⁰.

El punto de vista de Böhme fue objeto de análisis y críticas. En la recensión que de su libro hizo Snell³⁴¹, éste señalaba en primer lugar su acuerdo con Böhme en partir del análisis del verbo νοεῖν para determinar el significado de νόος.³⁴² Según esto, Snell considera al νόος el “órgano mental” (*geistige Organ*) que corresponde a la función de νοεῖν, es decir, el espíritu en tanto que ve algo representándose³⁴³. Así pues, esta definición general es acorde, para Snell, con el primer significado del término dado por Böhme: νόος como órgano del νοεῖν.³⁴⁴ Los otros dos sentidos serían, según Snell: la función permanente de este órgano; y, por otro lado, la misma función en un momento determinado. De este modo, la primera función se vería en tiempo presente mientras la segunda en aoristo³⁴⁵.

Estas consideraciones de Snell sobre νόος fueron posteriormente ratificadas y ampliadas por el mismo autor unos años más tarde³⁴⁶. Para Snell, la falta en Homero de un concepto unitario de la vida psíquica hace que éste utilice varios términos para cubrir las necesidades de expresión

³⁴⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 54-60.

³⁴¹ Cf. el artículo ya citado: “Böhme, Seele und Ich bei Homer”, *Gnomon*, 7 (1931) pp. 74-86.

³⁴² Sobre las consideraciones que Böhme, Snell y otros autores hacen con respecto a νοεῖν, trataremos más adelante, cuando nos ocupemos del análisis semántico de este verbo.

³⁴³ Cf. *op. cit.*, p. 77. Un poco más adelante, lo define del siguiente modo: “Der Geist, sofern er sich etwas (besonders etwas Vernünftiges) vorstellt” (*el espíritu en tanto que se representa algo [en especial, algo razonable]*) (*op. cit.*, p. 79).

³⁴⁴ La aplicación a νόος del concepto de “órgano” o “alma” ha sido muy criticada por otros autores. Véase sobre ello *infra* n. 425, donde exponemos además nuestra opinión al respecto.

³⁴⁵ Señala Snell con respecto a este último sentido de νόος que, en los casos en los que éste tiene el mismo significado objetivo que νόημα en tanto que resultado, es decir, que función realizada (por ej., en *Il.* IX 104 y *Od.* V 23), su sentido trasciende el de “órgano”, pues éste siempre va unido al sujeto, es decir, no puede aparecer en ningún caso separado de él, mientras que νόος adquiere una independencia que le hace indiferente a la contraposición sujeto-objeto (*op. cit.*, p. 79 n. 1).

³⁴⁶ En su famoso libro ya citado *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955², cap. 1. Para esta exposición nos servimos, como hasta ahora hemos hecho, de la traducción española de J. Vives: *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Ed. Razón y Fé, 1963, cuya paginación seguimos en nuestras citas.

dejadas por la ausencia de ese concepto unitario del “alma”, siendo νόος uno de ellos, junto a ψυχή y θυμός. Así pues, y dentro de este contexto, define el νόος en un primer momento como “el órgano que recibe las impresiones, concebido de suerte que, en general, νόος se refiere más bien a lo intelectual y θυμός más bien a lo emocional”³⁴⁷. De este modo, sigue la línea precedente de primar el aspecto intelectual en la consideración de νόος, así como de destacar el origen visual de la función mental que éste representa, que deduce del examen del significado de νοεῖν. Por tanto, vuelve a partir del análisis de νοεῖν para determinar el sentido de νόος. Así pues, como según este análisis νοεῖν designa el ver mental que saca una idea clara de las situaciones, Snell llega a la conclusión de que el significado originario de νόος es “el espíritu en cuanto poseedor de ideas claras, esto es, el órgano de la clara concepción”³⁴⁸. De aquí, por un fácil tránsito semántico, νόος pasa a designar también la función permanente de este espíritu. De este modo, ésta podría considerarse como la capacidad de tener ideas claras, la inteligencia (por ej., *Il.* XIII 732). Para Snell, de aquí no hay, a su vez, más que un simple paso para que νόος designe también el caso particular de la función, la idea clara particular o pensamiento, como cuando se dice que uno concibe un determinado νόος (cf. *Il.* IX 104, *Od.* V 23)³⁴⁹.

Para calibrar el análisis de Snell en su justa medida, no hay que olvidar que se encuadra en el marco de su concepción del hombre homérico. Según ésta, el νόος, como el θυμός, son “órganos anímicos” que no se distinguen

³⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 31.

³⁴⁸ Cf. *op. cit.*, p. 33. Snell pone como ejemplo de este sentido de νόος, *Il.* XVI 688: ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν, donde, según él, el νόος equivale “al ojo espiritual capaz de ver con claridad” (p. 33), el cual sería paralelo al ὄμμα τῆς ψυχῆς de Platón (cf. por ej., *Banquete* 219 a; *Rep.* VII, 533; *Teet.* 164 a; *Sof.* 254 a).

³⁴⁹ Cf. *op. cit.*, p. 33.

fundamentalmente de los órganos corporales, por cuanto constituyen las realidades a las que Homero atribuye la vida psíquica por analogía a los órganos corporales, a falta de un concepto unitario de “alma”. Esta concepción, para Snell, no sería tanto la consecuencia de una estilización del pensamiento, cuanto el producto de un estadio previo y primitivo del pensar europeo. Según esta forma primitiva de pensar, los mismos términos que sirven para designar un órgano corporal se usan igualmente para denotar una función en cuanto que los órganos no son considerados como algo inanimado o muerto, sino como portadores de su función. Y esto es lo que ocurre con νόος, aunque con dos salvedades: la primera es que este término nunca designa un órgano corporal; y la segunda es que, en el tránsito semántico de la designación del órgano anímico a la función y de aquí al caso particular, νόος llega a adoptar en este último paso un sentido objetivo del que no puede dar cuenta el término “órgano”³⁵⁰.

Esta postura de general acuerdo con Böhme no fue compartida del todo por Kurt von Fritz³⁵¹, autor que ha marcado gran parte de la línea interpretativa posterior sobre νόος. En primer lugar, este autor empieza criticando el método de análisis de Böhme. Para von Fritz, el sentido de un término se debe determinar mediante el examen de los pasajes significativos en los que aquél aparece, usando el resultado de este examen en la interpretación de otros pasajes, en lugar de empezar avanzando una definición o empleando una traducción directa, pues un término como νόος no tiene equivalentes exactos en otras lenguas³⁵². Así pues, y una vez determinado el método de trabajo, von Fritz procede a rechazar la distinción que hace Böhme (y también Snell) entre νόος como “alma” u “órgano” y

³⁵⁰ Por ej., en *Il.* IX 104, *Od.* V 23. Cf., *op. cit.*, pp. 34-6.

³⁵¹ En su artículo ya citado *supra*, n. 318.

³⁵² Cf. K. von Fritz, *op. cit.*, p. 81 y n. 14.

νόος como “mente” o “función mental”, pues para él no hay constancia de que en los poemas homéricos se concibiera el νόος como una entidad separada en analogía con la ψυχή, o que se hiciera una distinción tan abstracta como la de “órgano mental” y “función”³⁵³. Sin embargo, sí acepta la diferenciación que hemos visto que hace Snell entre la función como tal y la función en un momento dado, señalando su conveniencia sobre todo para abarcar también los significados de “atención” e “intención”, que von Fritz piensa que posee el νόος en algunos pasajes (por ej., *Il.* VII 447). Además, ante la posible objeción de que νόος, en los pasajes en los que significa “plan”, designa el resultado de una función, más que la función misma en un momento determinado (por ej., *Il.* IX 104), von Fritz argumenta que, en estos casos, νόος no designa un plan predeterminado, sino más bien un plan en el proceso de concebirse y elaborarse³⁵⁴.

Además, von Fritz señala otros aspectos en los no está de acuerdo con Böhme. Estos son, principalmente, los siguientes: que νόος designe siempre algo puramente intelectual o mental; que νόος aparezca siempre en contraste con la emoción, con la que estaría en claro antagonismo; y que ni el concepto de νόος y ni el de νοεῖν impliquen nunca un elemento volitivo (aunque reconoce que Böhme no dice esto último expresamente)³⁵⁵. Como estos dos últimos aspectos se derivan del primero, von Fritz pretende refutar éste mostrando la inexactitud de los primeros. En primer lugar, pone de manifiesto la inextricable conexión entre el elemento intelectual y volitivo en

³⁵³ Cf., *op. cit.*, p. 83. De esto nos ocupamos en extenso más adelante (*infra* n. 425).

³⁵⁴ Cf. *op. cit.*, p. 83. De todas formas, von Fritz se equivoca al pensar que Snell sintiera como una objeción que νόος pueda tener el sentido objetivo de “plan” como resultado concreto de una función. De hecho, admite este sentido en *Il.* IX 104 (cf. *Gnomon*, p. 79 n. 1). Asimismo, hemos visto que Böhme distingue también entre νόος como contenido de un acto del pensamiento ligado al sujeto, y νόος como el resultado objetivo de dicho acto del pensar, admitiendo únicamente que este último sentido es raro en Homero (cf. *supra* p. 320).

³⁵⁵ Cf., *op. cit.*, p. 80.

el concepto de νόος en pasajes como *Od.* I 3, II 121ss., *Il.* IV 307, añadiendo además todos aquéllos en los que νόος puede traducirse por “atención”, “intención” o “plan” (por ej., *Il.* VII 447, IX 104, XV 509, *Od.* IV 256) y, en especial, aquéllos donde el elemento volitivo parece preeminente (por ej., *Il.* XXIII 149, VIII 143 etc.)³⁵⁶. Después, se ocupa de la relación entre el νόος y la emoción, llegando a la conclusión de que sí existe un elemento emocional en el νόος, sobre todo en aquellos pasajes en los que los afectos lo perturban e impiden que funcione correctamente. Por ello, von Fritz dice que es lógicamente defectuoso afirmar que νοεῖν (la función de νόος) no puede tener ninguna relación con la emoción³⁵⁷.

Sin embargo, von Fritz sí coincide tanto con Böhme como con Snell en partir del análisis del significado del verbo νοεῖν para determinar el sentido originario de νόος y, desde ahí, seguir la evolución semántica del término hasta completar el cuadro de sus significaciones en Homero. Por tanto, podemos decir que, para von Fritz, νόος es, ante todo, la función del νοεῖν, es decir, la función mental que, en principio, se apercibe o se da cuenta (*to realize*) repentinamente del significado de una situación concreta que se le presenta a la vista³⁵⁸. A partir de ahí, su sentido evoluciona hasta designar la función que planea el modo de escapar, superar o hacer uso de la situación apercebida, entendiéndose esta planificación como una visión que prolonga la situación presente en el futuro, es decir, que ve más allá en el espacio y en

³⁵⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 81-3.

³⁵⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 87-8.

³⁵⁸ Asimismo, von Fritz aclara que esta función no sólo consiste en el apercibimiento que es común a todos los que se enfrentan ante una situación determinada, sino que también constituye el modo particular en que cada persona se apercibe de dicha situación, lo que explica que se pueda decir en algunos pasajes que diferentes personas tienen distintos νόοι (*op. cit.*, p. 90). Volveremos más adelante sobre ello, cf. *infra*, pp. 377-8.

el tiempo haciendo presentes las cosas lejanas³⁵⁹. Asimismo, este sentido eminentemente intelectual tiende a adoptar paulatinamente un carácter volitivo hasta el punto de que ambos elementos, el intelectual y el volitivo, llegan a estar tan íntimamente unidos que es difícil en muchos pasajes hacer una clara distinción entre uno y otro. De este modo, el νόος que planea pasa a ser también el νόος que tiene la intención de llevar a cabo ese plan y el que se identifica con la “atención premeditada” que tiene un hombre hacia los dioses. Por último, la evolución semántica de νόος desembocaría en su consideración como la función del νοεῖν en un momento determinado, la cual no denotaría tanto el resultado objetivo de dicha función, un plan o un deseo momentáneos, sino más bien un proceso que implica siempre una visión de largo alcance³⁶⁰.

En la misma línea de pensamiento que Snell en cuanto a la concepción del hombre homérico, se sitúa otro autor importante, Hermann Fränkel³⁶¹, quien, desde este punto de vista, ofrece su visión de νόος. Para este autor, este término hace referencia, junto a θυμός y φρήν, a uno de los diversos “órganos” del pensar y del sentir en los que residen las actividades

³⁵⁹ Así, dice von Fritz respecto de que Homero emplee casi siempre νόος y νοεῖν en el sentido de “plan” y “planear” como consecuencia del apercebimiento de una situación peligrosa: “This may be significant; for a situation of this kind naturally at once suggests a plan to escape it, to overcome it, or to make use of it. This plan then appears in the form of a vision which, so to speak, extends the present situation into the future. Since, furthermore, in situations of this kind the plan and the intention to carry it out are psychologically identical, this would also explain νοεῖν in the sense of having an intention and so would, at the same time, show how the volitional element gradually creeps in.” (*Esto puede ser significativo, pues una situación de esta clase naturalmente sugiere en seguida un plan para escapar de ella, superarla o hacer uso de ella. Este plan aparece entonces como una visión que, si se puede decir así, prolonga la situación presente en el futuro. Como, además, en situaciones de esta clase el plan y la intención de llevarlo a cabo son psicológicamente idénticos, esto explicaría que νοεῖν tenga el sentido de tener una intención y, al mismo tiempo, mostraría cómo el elemento volitivo se incrementa gradualmente*) (op. cit., p. 86).

³⁶⁰ Cf. op. cit., pp. 83ss.

³⁶¹ Cf. su famoso libro ya citado, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962² (= 1951), cap. 6. Como dijimos en la Introducción, seguimos la paginación de la edición española titulada *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica* (trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina), Madrid, Visor, 1993.

espirituales del hombre homérico a falta de un concepto de alma al que atribuir la vida psíquica. Fränkel resalta el hecho de que estos órganos no suponen una concepción escindida del yo, sino que, paralelamente a los órganos corporales, se refieren siempre a la totalidad de la persona y se remiten directamente a ella. Que el poeta haga referencia a estos órganos cuando en realidad está pensando en el yo de la persona se debe, según este autor, a que Homero entiende al hombre en términos eminentemente dinámicos, y, por eso, trae a colación los centros en los que se evidencian más directamente las acciones de la persona, las cuales proporcionan la medida de lo que ésta es. Asimismo, Fränkel concibe estas instancias anímicas como portadoras cada una de una función específica, aunque admite que en ocasiones sus esferas de acción se solapen. De este modo, mientras *θυμός* es para él sobre todo la facultad afectiva, el órgano de los estados de ánimo, de los sentimientos y de las deliberaciones con un componente afectivo, y *φρήν* la entidad que elabora contenidos y representaciones y constituye la razón pensante, reflexiva y conocedora, *νόος* es “intuición, comprensión, pensamiento y también plan”³⁶². Además, y siguiendo la línea de Böhme y Snell, Fränkel señala que *νόος*, en tanto que pensamiento y plan, puede emanciparse de la persona y designar, por sí mismo, el contenido del pensamiento. Sentido que abre la puerta para la posterior concepción filosófica del término³⁶³.

³⁶² Cf. *op. cit.*, p. 86. Nosotros nos resistimos a entender estas instancias psíquicas como unívocamente funcionales, anotando los casos en los que esto no es así como excepciones. De hecho, pensamos que el poeta hace un juego muy libre de estas designaciones de la vida psíquica, concibiéndolas, en general y con todos los reparos que se quiera, como un gran paradigma lingüístico, de cuyo uso sólo se pueden extraer tendencias generales: por ej., es cierto que *θυμός* está más que ningún otro de éstos términos vinculado a la vida emocional de la persona, pero ello no lo define como una “facultad afectiva”. Las funciones psíquicas de la persona no son patrimonio de ningún centro anímico: son referidas a uno u otro con mucha libertad, aunque también respetando ciertos límites.

³⁶³ Cf. *op. cit.*, p. 86 n. 10. Fränkel entiende esta evolución del significado de *νόος* en cuanto que éste, al liberarse de la atadura de la persona que piensa, llega a convertirse al final en puro espíritu, en poder autónomo frente al mundo material (por ej., en Anaxágoras).

Por otra parte, Onians³⁶⁴, aunque no se aparta mucho en su consideración de νόος de lo ya dicho, sí tiene su concepción particular del término. Así, por ejemplo, para él el νόος, que supone que deriva del verbo νέω, “moverse en un líquido, nadar”, es “el movimiento particular, el propósito, o, relativamente permanente, lo que mueve a uno, la consciencia que se propone algo” (*the particular movement, purpose, or, relatively permanent, that which moves, the purposing consciousness*)³⁶⁵. De él dice además que marca la diferencia entre la consciencia incontrolada y la inteligente e intencional (por ej., en *Il.* XX 133, X 391, XXIV 358), siendo en este sentido un término cercano a φρένες, aunque con la diferencia de que νόος no designa nada material que, por ejemplo, pueda ser perforado por un arma. Por último, destaca también el aspecto dinámico y emocional de νόος frente al puramente intelectual, sobre todo en pasajes como *Il.* III 63 y XXIII 484³⁶⁶.

Otros autores, como Paolo Vivante, se acercan a νόος haciendo suyos muchos de los postulados que ya había avanzado Snell sobre la concepción homérica del hombre. Sobre todo, la falta en Homero de un término que designe un principio abstracto común, como “alma” o “espíritu”, que dé cuenta de la vida psíquica de la persona sin depender de las contingencias anímicas en que ésta se halla en cada caso³⁶⁷, lo que supone, ante la falta de los términos de la antítesis “espíritu-cuerpo”, una indiferenciación entre lo “material” y lo “espiritual” o “psíquico”. Por tanto, en Homero dicho principio psíquico sólo aparece en conexión con los actos, las sensaciones o

³⁶⁴ En su libro ya citado, *The Origins of the European Thought*, cap. 4, pp. 82ss.

³⁶⁵ Cf., *op. cit.*, pp. 82-3.

³⁶⁶ Cf., *op. cit.*, p. 83.

³⁶⁷ Así, dice Vivante: “Lo spirito è nel linguaggio omerico una funzione, non un'essenza; poiché la nozione di spirito non è isolata e cristallizzata in un'entità autonoma, trascendente” (*El espíritu es, en el lenguaje homérico, una función, no una esencia; ya que la noción de espíritu no está aislada y cristalizada en una entidad autónoma, trascendente*) (*op. cit.*, p. 116).

los modos de ser de la persona, es decir, con la función que en cada caso desempeña, la cual se expresa por distintos términos, como *θυμός*, *φρήν*, *κράδιη* etc. Para Vivante, estos términos se caracterizan también por carecer de un significado particular que les sea exclusivamente propio, es decir, no son productos de una abstracción semántica con la que se pretenda denotar una determinada función psíquica, sino que su sentido depende del proceso concreto o del órgano involucrado en este proceso que se quiera designar en cada caso³⁶⁸. Estos términos dependen de la función sintáctica que tienen en la frase y, en relación a esta función, varía el uso que el poeta hace de ellos en cada caso. Si el principio psíquico general implícito al que todos estas designaciones se refieren en sus distintos aspectos, es representado como sujeto activo, como acusativo de relación o como complemento preposicional locativo, variará en cada caso el término a emplear para designarlo. Y esto es aplicable también a *νόος*. Sin embargo, Vivante nota en él una diferencia con respecto a las demás designaciones homéricas de la psique que, por otro lado, lo aleja de la postura de Snell: para él, *νόος* no designa una parte del individuo, ni un órgano o un principio sensitivo-intelectivo bien definido e inherente a él, sino una facultad o actividad de la persona, lo que muestra un sentido marcadamente verbal. Así, por ejemplo, una frase del tipo *ὅπη νόος ἐστὶν ἐκάστου* (Il. XX 25) equivaldría a otra como *ὅπη ἐκάστου νοεῖ*. Según Vivante, el uso de *νόος* se caracteriza en general por su mayor libertad sintáctica frente a los otros términos psíquicos, propia de un nombre de acción que está en vías de adquirir significado propio debido a un mayor grado de abstracción (por ej., Il. XXIII 604, XXIV 354). Su sentido no está todavía solidificado para

³⁶⁸ En palabras de Vivante: “un significato generale, ma non fissato in senso astratto, che continuamente si adegua alle esigenze del contesto” (*un significado general, pero no fijado en sentido abstracto, que continuamente se adecúa a la exigencia del contexto*) (op. cit., pp.119-20).

designar un órgano mental o un principio psíquico concreto de la persona, sino que conserva ese carácter verbal, “funcional”, propio del νοεῖν. Y en esto radica, para Vivante, la especificidad más notable del término³⁶⁹.

Por otra parte, D. J. Furley³⁷⁰, un autor contemporáneo de Vivante, se acerca al sentido de νόος en el marco de una aproximación a la concepción que los griegos arcaicos tenían sobre la ψυχή. Así pues, la importancia de νόος radica, en el contexto de este análisis, en que es uno de los términos que describen las funciones del alma, como θυμός, φρήν, κραδίη, κῆρ y ἦτορ. En cuanto al método de análisis, este autor está de acuerdo con von Fritz en que, ante la falta de equivalentes exactos en nuestras lenguas, debe descubrirse el significado de estas palabras a partir del estudio de sus usos en Homero. De este modo, para realizar este estudio, Furley se sirve de un criterio: el análisis semántico se debe llevar a cabo en función de los contextos en los que estos términos psíquicos aparecen. Dichos contextos son, para Furley, cuatro: 1. Descripciones de cosas que ocurren al cuerpo; 2. Descripciones de vida y muerte; 3. Descripciones de emociones y sentimientos; y 4. Descripciones de pensamientos, deliberaciones, percepciones e intenciones. Como νόος es un sustantivo abstracto que no designa ninguna clase de entidad corporal, sino una función psíquica, Furley sólo lo trata en las dos últimas clases de contextos, en relación con los afectos y con la actividad mental e intelectual. En primer lugar, Furley señala el uso poco frecuente de νόος en conexión con las emociones. Para este autor, el empleo en Homero tanto de este término como del verbo derivado νοεῖν, consiste principalmente en describir a un hombre “viendo

³⁶⁹ Cf., *op. cit.*, pp. 128ss.

³⁷⁰ En su artículo ya citado, “The Early History of the Concept of Soul”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of London*, 3 (1956) pp. 1-18.

el sentido de una situación” (*seeing the point of a situation*)³⁷¹ en tanto que la “aprecia”. A partir de ahí, νόος puede pasar de designar la apreciación de situaciones particulares a describir una manera duradera de apreciar dichas situaciones, sobre todo en pasajes como *Il.* III 63, donde se dice de Héctor que tiene un νόος “intrépido” (ἀτάρβητος). Por tanto, las emociones pueden aparecer como consecuencias de la apreciación del νόος, si la situación sujeta a dicha apreciación es grave, o como cualidad del νόος en cuanto modo permanente de apreciación de situaciones, pero siempre de un modo restringido.

Sin embargo, es en el contexto de las actividades mentales en el que, según Furley, νόος ocupa un lugar destacado. En primer lugar, y para otorgar una mayor precisión a su análisis, Furley distingue entre dos clases de pensamiento: primero, la percepción instantánea, la visión inmediata de una situación; y, segundo, todas las clases de deliberación, ponderación o cálculo prolongado. Pues bien, este autor, siguiendo a Snell y von Fritz, piensa que νόος entra claramente dentro del primer grupo, pues este término se refiere casi siempre en Homero a percepciones o ideas momentáneas, y no al pensamiento prolongado, excepto para describir el resultado de éste. Νόος es, por tanto, la función mental que se apercibe de las implicaciones de una situación, el “ojo mental” (término que cita Furley de Snell) que recibe ideas claras. Sólo tiene que ver con actividades mentales más continuadas como el hecho de “planear”, en cuanto que al apercibimiento de lo que significa una situación le sigue de modo natural la realización de planes para enfrentarse a ella. En este sentido, νόος, como ya ha sido notado por otros autores, puede cambiar su sentido pasando de designar “lo que planea” al “plan” como resultado de dicha planificación.

³⁷¹ Cf. *op. cit.*, p. 6.

Esto es igualmente válido cuando νόος hace referencia no tanto a la mente que aprecia el sentido de una situación, sino al “modo de pensar” o a la “actitud” que surgen con la repetición continuada de dichas apreciaciones en circunstancias similares, pues νόος en estos casos sigue siendo el que ve el modo de salir de situaciones difíciles, y la naturaleza de esta visión es momentánea, a diferencia de φρένες, que suelen ser la sede del pensamiento prolongado. Así pues, para Furley, la consistencia que muestran los poemas homéricos al evitar el uso de νόος en relación con la ponderación prolongada es una muestra clara de la fuerza de su campo semántico como “evaluación instantánea” de una situación.

También Harrison, siguiendo la misma línea de interpretación, considera el νόος como un “órgano mental que ‘comprende’ una situación sin tener que reflexionar sobre ella” (*a mental organ that ‘takes in’ a situation without having to reflect about it*)³⁷². Sin embargo, no renuncia a un posible origen físico del término, que encuentra en la etimología de Schwyzer, quien, como hemos visto, relaciona νόος con una raíz *snu-*, “olfatear”³⁷³.

³⁷² Cf. *op. cit.*, p. 65. Más adelante, Harrison se basa precisamente en este carácter “inmediato” del νόος para diferenciarlo de φρήν. Así pues, para este autor, allí donde está implicado un pensamiento sobre una acción futura, φρήν “calculates” (*calcula*), mientras νόος “visualises” (*visualiza*), lo que es ilustrado por el uso preeminente de νοεῖν en aoristo, mientras que los verbos que aparecen con φρήν suelen ir en imperfecto, rara vez en aoristo (*ibid.* p. 75).

³⁷³ De hecho, según Harrison, “all mental terminology in Homer had this sort of physical origin” (*toda la terminología mental en Homero tenía esta suerte de origen físico*), y añade: “it is true that νόος and θυμός are not physical organs in the body: but that is no reason to regard them as ‘spiritual’ as opposed to ‘physical’ ” (*es cierto que νόος y θυμός no son órganos físicos en el cuerpo: pero eso no es razón para considerarlos como “espirituales” en oposición a los “físicos”*) (*op. cit.*, p. 65). Sin embargo, nosotros creemos que esta opinión es errónea en lo que a νόος respecta. En primer lugar, rechazamos la pretensión de trazar un paralelismo tan estrecho entre νόος y θυμός, pues, si bien este último sí podría considerarse como un “órgano mental” en algunos contextos, y sería plausible defender para él un cierto carácter material, no sólo en base a su etimología, sino incluso a su uso en Homero, con νόος ello no es posible. Primero, porque no está clara su etimología (hemos visto que la de Schwyzer es puesta seriamente en duda), a diferencia de la de θυμός, y segundo porque no hay rastro en Homero de un carácter de νόος que no sea el meramente “funcional”, por lo que postular un posible origen físico de éste entra dentro de la mera especulación. En cuanto a la inexactitud de usar el término “órgano” referido a νόος, cf. *infra*, n. 425.

Por tanto, para Harrison νόος es el órgano mental que “comprende” una situación tal como ésta se presenta a los sentidos, siendo la vista el sentido que está más frecuentemente implicado (aunque no es el único). Harrison llega a esta definición de νόος por cuanto ha tomado también en consideración el verbo νοεῖν, siguiendo la línea marcada por Böhme, Snell y von Fritz. Así pues, νοεῖν es, para Harrison, la actividad propia del νόος, y como dicha actividad consiste sobre todo en “darse cuenta” o “comprender” el sentido de una situación al ser captada principalmente a través del sentido de la visión, Harrison hace suya la definición de Snell de νόος como el “mental eye” (*ojo mental*), es decir, el órgano del “geistiges Sehen” en que consiste el νοεῖν.³⁷⁴ Asimismo, Harrison hace notar la evolución semántica de νόος desde este sentido de “órgano de ideas” hasta el de “intención” o “plan”, esto es, el de imagen mental de la persona, lo cual no supone, por cierto, ninguna clase de oposición con el yo, en el sentido de que éste tenga que controlarlo o actuar contra él, como ocurría a veces con θυμός.³⁷⁵ Por último, Harrison señala una característica interesante de νόος que se suele pasar por alto: es la única instancia mental que no poseen los animales. Esto lleva a la conclusión de que el νόος constituye verdaderamente lo que distingue al hombre de los animales, lo que caracteriza sobre todo a la naturaleza humana (cf. *Od.* X 240)³⁷⁶.

Para Adkins³⁷⁷, νόος es también uno de los términos con los que Homero representa la vida psíquica del hombre. Según este autor, dicha

³⁷⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 72-3.

³⁷⁵ Cf. *op. cit.*, p. 74.

³⁷⁶ Cf. *op. cit.*, p. 74. Por otra parte, quisiera señalar que José Lasso, en su capítulo sobre psicología homérica en la obra conjunta ya citada *Introducción a Homero*, sigue la argumentación de Harrison en su interpretación de νόος (cf. *op. cit.*, p. 247), además de las concepciones de Snell y Fränkel sobre el hombre homérico (pp. 239ss.).

³⁷⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 19ss.

representación se caracteriza, por un lado, por la falta de un armazón conceptual que distinga claramente entre lo “espiritual” y lo “físico” y, por ende, por una tendencia a la indiferenciación entre lo que puede ser un órgano corporal, una función de ese órgano o una fuerza vital; y, por otro lado, por una considerable libertad de uso de dichos términos. Para Adkins, este uso en Homero responde al deseo de registrar la vida psíquica del hombre según la experiencia que tenía éste de aquélla; por tanto, si emplea esta rica variedad de términos es porque satisfacen suficientemente sus necesidades de expresión. De este modo, si Homero no diferencia entre lo psíquico y lo fisiológico, o entre un órgano corporal y una función psicológica es porque ni su experiencia vital, ni la concepción heredada del mundo le dan razón para ello. En este contexto, pues, νόος es para Adkins un término de carácter eminentemente intelectual que da cuenta no tanto del intelecto que se entretiene en la especulación abstracta, sino más bien de la “mente” como razón práctica³⁷⁸. Pero νόος, como φρένες, no sólo es capaz de pensar, también tiene relación con la función emocional (por ej., en *Il.* III 60-3) debido a la alta carga afectiva que suele tener el pensamiento en la experiencia del hombre homérico³⁷⁹. Por tanto, νόος y φρένες son las instancias intelectuales por excelencia; sin embargo, Adkins también descubre una diferencia entre ellas, en lo cual sigue a autores como Fränkel y Harrison: νόος está más relacionado con el hecho de “noticing present facts or picturing future ones” (*darse cuenta de los hechos presentes o figurarse los futuros*), mientras φρένες con razonar sobre ellos. Así pues,

³⁷⁸ Cf. *op. cit.*, p. 20. Para Adkins, esto es así en tanto que la concepción psicológica homérica depende de su experiencia emocional, intelectual y volitiva. Así pues, si el hombre homérico no tiene un conocimiento que no sea práctico, no se puede pretender que refleje un tipo de pensamiento abstracto que es ajeno a su experiencia vital (cf. *op. cit.*, pp. 47-8).

³⁷⁹ En efecto, en la práctica suelen ocurrir juntos pensamiento y emoción, y, como el lenguaje homérico registra la experiencia del hombre, en Homero no hay una clara distinción conceptual entre ambos.

Adkins sigue la línea marcada por los autores anteriores en su concepción de νόος.

Por otra parte, James M. Redfield, en su inteligente y sugestivo libro sobre la *Iliada*,³⁸⁰ introduce la noción de νόος a partir de la concepción homérica de la vida centrada en la visión, del mismo modo que los conceptos de μένος, θυμός y φρένες se entienden como centros en los que se focaliza otro tipo de vida, la vida práctica centrada en la acción. Redfield muestra que, en efecto, en el poema estar vivo está íntimamente relacionado con la posibilidad de ver (cf. por ej., I 88, V 120, XVIII 61), mientras que el morir se describe frecuentemente como la pérdida de esa capacidad (cf. por ej., V 659, XVIII 11). De este modo, pues, Redfield sigue la línea de tantos autores anteriores uniendo en su análisis los conceptos de νόος y νοεῖν. Para él el verbo es la expresión de la acción del sustantivo. Por tanto, para Redfield el νόος está asociado, en primer lugar, con la visión (por ej., cuando se dice que alguien νοῆσαι con los ojos, II. XV 422), pero no con el simple acto de ver, sino más bien con el reconocimiento y la comprensión de lo sensible. Así pues, desde este punto de vista “el νόος es la significación de la visión que se obtiene al mirar una cosa . . . el νόος elabora lo que percibe la consciencia para que lo percibido sea un mundo de significados reconocibles”³⁸¹. Pero además, y por otro lado, Redfield hace notar que νόος no sólo está vinculado a la percepción, también posee otras funciones, como ser tanto la fuente de las palabras como su guarda cuando éstas no se pronuncian (cf. II. I 363). No obstante,

Sobre la relación entre νόος y la emoción según Adkins trataremos más adelante, cf. *infra*, p. 467 n. 548.

³⁸⁰ Nos referimos, naturalmente, al ya citado *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, University of Chicago, 1975, el cual citamos en su versión española: *La tragedia de Héctor* trad. de Antonio J. Desmonts, Barcelona, Ed. Destino, 1992.

³⁸¹ Cf. *op. cit.*, pp. 315-6.

todos estos usos de νόος están ligados, para Redfield, a visualizaciones concretas: si no al modo de la percepción directa, sí al de la imaginación (cf. *Il.* XV 80-3) en cuanto alguien *ve* una situación futura representada en la imaginación y utiliza palabras para describirla. En este sentido, pues, el νόος tiene que ver también con los planes y las intenciones, ya que éstos son una especie de visión por adelantado³⁸².

Desde este punto de vista, Redfield relaciona también el νόος con el θυμός, señalando que νόος es una facultad teórica en cuanto consciencia del mundo y reconocimiento del significado de las cosas, mientras que θυμός es la consciencia que uno tiene de sí mismo en el mundo. Para este autor, la dualidad entre ambos términos no se basa, pues, tanto en la distinción entre emoción y razón o entre lo particular y lo universal, sino más bien en la diferencia entre lo interior y lo exterior, entre la expresión de nosotros en el mundo y la impresión que el mundo hace en nosotros. El θυμός es activo, siempre implica una intención o una inclinación, mientras el νόος es una especie de “metapercepción”, un mero reconocimiento de significado que, como tal, es pasivo, aunque no como algo inerte o inactivo, sino sólo en el sentido de que reconoce lo que es de un modo en lugar de determinar el modo en que debe ser³⁸³. Por otro lado, la conexión de νόος con el lenguaje, el consejo y la planificación, explica que sea específico de los hombres, mientras el θυμός también lo poseen los animales³⁸⁴.

³⁸² En este contexto, Redfield cita en nota a pie de página unas palabras de T. B. L. Webster, que resultan esclarecedoras en cuanto que ilustran la concepción del νόος sobre la base de la apreciación que resulta de la percepción visual: “el νόος es... una abstracción verbal y las abstracciones verbales no sólo significan en griego el proceso, sino también el agente y el resultado del proceso; en cuanto proceso significa ‘apreciación de la situación’, en el sentido militar en que apreciación implica asimismo hacer un plan; en cuanto agente significa ‘el entendimiento que aprecia’; en cuanto resultado significa ‘el plan o el pensamiento’ que resulta de la apreciación” (cf. Webster, “Some Psychological terms in Greek Tragedy”, *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957) p. 149, cit. por Redfield, *op. cit.*, p. 316 n. 34).

³⁸³ Cf. *op. cit.*, p. 317 y n. 41.

³⁸⁴ Cf. *op. cit.*, p. 318.

En resumen, para Redfield νόος es “una facultad teórica” que tiene que ver con cosas particulares; primero en cuanto capta su significado con la claridad y la inmediatez de la visión (por eso νόος no tiene que ver con la razón ni νοεῖν con el razonar, como dice von Fritz), y segundo, en cuanto capta el significado que tienen sus objetos para un sujeto (de modo que se puede decir que los νόοι de diferentes hombres y pueblos son distintos). En palabras de Redfield: “El νόος no descubre ninguna pauta universal de significación ni ninguna verdad eterna; por el contrario, es la facultad mediante la cual discernimos el significado tal como lo discernimos”³⁸⁵.

Otro autora, Shirley M. Darcus³⁸⁶, prefiere abordar el análisis de νόος, al que define, siguiendo la línea general de los estudios anteriores, como “an organ of clear inner vision that often allows him (*la persona*) to grasp the essence of any situation” (*un órgano de la clara visión interna que a menudo le permite (a la persona) comprender la esencia de cualquier situación*)³⁸⁷, a partir del uso gramatical del que es objeto en Homero, centrando especialmente la atención en su relación con la persona. Así pues, Darcus hace alusión consecutivamente a los pasajes en los que νόος aparece en genitivo, en dativo, en acusativo y en nominativo. De los pasajes de genitivo (*Il.* X 122, XXIV 354)³⁸⁸, se infiere, según esta autora, que νόος es un agente activo en el interior de la persona cuyo conocimiento o carencia pueden influir en la conducta de ésta. En los ejemplos de νόος en dativo locativo o comitativo-instrumental (*Il.* I 132, 363, XVI 19), éste sugiere una relación de armonía con la persona, la cual puede actuar en o

³⁸⁵ Cf. *op. cit.*, p. 317.

³⁸⁶ En su artículo “How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets”, *Glotta*, 58 (1980) pp. 33-44.

³⁸⁷ Cf. *op. cit.*, p. 33.

³⁸⁸ Aquí y en lo sucesivo, sólo haré referencia, dado el objeto de mi estudio, a los pasajes de la *Iliada*.

por medio del νόος, con lo que ambos cooperan; mientras que en el caso del dativo de relación (*Il.* XXIV 377), el νόος es tanto una localización del conocimiento de la persona, como una entidad psíquica que desempeña funciones intelectuales. Esto mismo se puede decir de νόος en *Il.* XV 643, donde aparece en acusativo de relación. En los demás pasajes de acusativo (excepto *Il.* IX 108, X 391 y XX 133), νόος aparece como objeto de la acción de verbos cuyo sujeto puede ser la misma persona que lo posee (*Il.* IV 309, IX 104), o bien influencias de varios tipos (*Il.* XXIII 604, XIV 217, IX 513 etc.) o alguna persona o dios distinto del que lo posee (*Il.* II 255, VII 447, XIV 160, 252, XXII 382 etc.). En el primer caso, νόος está en una íntima relación con la persona, en tanto que ésta lo controla o influye en él (esto es, lo planea, lo contiene o lo piensa); mientras que en los otros dos casos, νόος ha de entenderse como la entidad psíquica que es comprendida, conocida o afectada de algún modo, siendo además la que refleja más fielmente la naturaleza de la persona. Por último, los pasajes de νόος en nominativo nos revelan, según Darcus, lo siguiente: en aquéllos en los que νόος aparece con verbos en pasiva (*Il.* XVII 546, XXIV 358), se le puede considerar como una entidad psíquica sobre la que se puede actuar; en los que ocurre como sujeto de verbos no copulativos (*Il.* XV 80, 129, XIV 62, XVI 103 etc.), es un agente activo que desempeña sus funciones en el interior de la persona; mientras que en los pasajes donde a νόος le acompaña el verbo εἰμί con un epíteto (*Il.* III 63, XV 509, XVI 35, XXIII 484, etc.), éste parece hacer referencia a una entidad que muestra algunas características propias de la persona.

Por último, Darcus ofrece las siguientes conclusiones sobre la relación de νόος con la persona: primero, νόος está subordinado a la persona,

actuando en armonía con ella (como su instrumento o su cooperante), o en la medida en que la persona lo controla cuando lo “piensa”, lo “planea” o lo “contiene”; pero también tiene su cuota de autonomía con respecto a ella (lo que le diferencia de *φρήν* y le acerca a *κραδίη* y *θυμός*), pues puede actuar de forma independiente en el interior de la persona, ya que “se le ocurren pensamientos”, “piensa con deseo”, o “incita” a la persona, aunque siempre está sujeto al control de ésta. Además, la naturaleza del *νόος* puede influenciar considerablemente la conducta de la persona y, también, reflejar sus más íntimas cualidades.

Que nosotros sepamos, el primer autor que se deslinda explícitamente en su interpretación del sentido de *νόος*, de la línea “oficial” marcada por von Fritz es Tilman Krischer³⁸⁹. En primer lugar, Krischer critica el método de análisis seguido por von Fritz de partir del verbo derivado *νοεῖν* para explicar los diversos significados de *νόος*. A Krischer no le parecen convincentes las razones de von Fritz cuando éste dice que es posible que el verbo, aún siendo derivado del sustantivo, haya preservado un temprano estado de evolución del significado de *νόος* al conservar mejor que éste el carácter funcional del significado original de la raíz³⁹⁰. Para Krischer, el análisis debe seguir el orden prescrito por la formación de los términos. De todas formas, este autor sigue el marco semántico trazado por von Fritz al defender el doble sentido intelectual y volitivo de *νόος*³⁹¹ sobre la base de las siguientes afirmaciones: primero, que en los casos en los que el elemento volitivo parece preeminente en el significado de *νόος*, siempre está presente el aspecto intelectual; segundo, que *νόος* nunca denota una decisión

³⁸⁹ Cf. su artículo citado *supra*, n. 318.

³⁹⁰ Cf., von Fritz, *op. cit.*, p. 83, n. 37.

³⁹¹ Con esto, rechaza Krischer también la postura de Böhme de que el *νόος* es algo puramente intelectual (Krischer, *op. cit.*, p. 142).

momentánea, sino que siempre implica una visión de largo alcance; y tercero, siempre que νόος es usado en el sentido de “plan” es como consecuencia del apercibimiento de una situación peligrosa. Por tanto, Krischer, acepta como verdaderos estos postulados de von Fritz, pero extrae de ellos otras conclusiones. En primer lugar, considera que νόος, libre de este modo del intento de ser entendido a partir del verbo, no significa tanto una “Funktion” (*función*), como una “Disposition” (*disposición*) que “einer Handlung vorausgeht und diese determiniert” (*precede a una acción y la determina*)³⁹². Krischer piensa que esta definición abarca el campo semántico de νόος en todos los ejemplos en los que éste aparece (especialmente, en los pasajes en los que se expresan cualidades del carácter con expresiones como νόος ἀπηνής o ἀταρβής). Incluso en aquéllos en los que νόος significa “plan”, pues, para Krischer, un plan también es lo que precede a una acción y la determina dando a conocer un proceder futuro y lo que se espera de uno (como el carácter). Por tanto, para Krischer todas las afirmaciones precedentes se ajustan a esta concepción del νόος: primero, la conducta del hombre puede estar determinada por esa “disposición” tanto si a ésta se le llama “voluntad” como “intelecto”; segundo, νόος siempre implica una visión o plan de largo alcance en cuanto que, como disposición, determina la acción y la conducta del hombre hasta que aquélla se ha llevado a cabo; y, tercero, νόος está ligado al apercibimiento de una situación peligrosa porque en tales momentos es cuando el hombre experimenta más intensamente la determinación a la acción que se deriva de la disposición en la que el νόος consiste³⁹³.

³⁹² Cf. *op. cit.*, p. 143.

³⁹³ Para Krischer, no constituyen ninguna excepción a esta concepción del νόος aquéllos pasajes, como II. XV 80, en los que no se ejerce ninguna acción. Según este autor, la falta de realización de una acción no invalida el carácter del νόος como determinante de ésta. Dicha determinación se mantiene aunque

En la investigación más reciente no sólo sobre νόος, sino sobre psicología homérica en general, un punto de referencia obligado es Thomas Jahn³⁹⁴. Este autor se ocupa de clarificar el significado de νόος en Homero dentro de un análisis más amplio que abarca el campo semántico de lo que él llama “Seele-Geist”, es decir, el ámbito de la vida psíquica de la persona. Para abordar este análisis, Jahn se preocupa primero de poner en claro los criterios de los que va a servirse en su labor. El primero de éstos es el criterio de la “corporalidad” (*Körperlichkeit*), según el cual las designaciones homéricas de la psique se pueden dividir entre las que poseen una cierta dimensión física (*θυμός, φρένες, ἦτορ, κῆρ, κραδίη* y *πραπίδες*) y las que no tienen ningún carácter material (*ψυχή, μένος* y *νόος*). De estas tres últimas designaciones, *ψυχή* debe incluirse en otra categoría, mientras que *μένος* incluso puede pertenecer a otro campo semántico. Por tanto, queda νόος como el único concepto que, en el lenguaje épico, denota a una instancia no física como responsable de la actividad psíquica de la persona. Sin embargo, y con la intención de profundizar en el análisis semántico de estos términos, Jahn propone otros dos criterios más con los que examinar el material lingüístico disponible: el criterio del “ámbito de incumbencia” (*Zuständigkeitsbereich*), por el que se analizan dichas instancias anímicas en función de los ámbitos de la actividad psíquica en los que éstos juegan algún papel; y el criterio del “modo de incumbencia” (*Zuständigkeitsweise*), mediante el cual se examinan dichas instancias en virtud del modo en el que toman parte en la actividad psíquica de la persona.

sea como una anticipación a la acción, independientemente de que dicha acción llegue a llevarse a cabo (*op. cit.*, p. 144).

³⁹⁴ Cf. su libro ya citado, *Zum Wortfeld ‘Seele-Geist’ in der Sprache Homers*, München, C. H. Beck’sche, 1987. Sobre νόος, véanse sobre todo pp. 46-118.

Así pues, en este marco se desarrolla el exhaustivo análisis semántico que hace Jahn de νόος en la épica arcaica³⁹⁵. En primer lugar, Jahn diferencia las ocurrencias de νόος en estructuras sintácticas similares a las de las restantes instancias psíquicas, de aquéllas en las que νόος aparece en sintagmas distintos. A partir de esta diferencia, Jahn distingue dos valores semánticos distintos de νόος : un primer tipo en el que el rasgo distintivo de νόος es el de ser instrumento o sujeto competente en la actividad psíquica de la persona; y un segundo tipo en el que el rasgo distintivo es el de ser un producto mental móvil y originado en un momento determinado. El primer tipo de νόος es denominado por Jahn como νόος₁, mientras el segundo tipo es νόος₂.

Jahn comienza con el análisis semántico de νόος₂ haciendo alusión en primer lugar a los 14 pasajes que mejor muestran los rasgos que lo separan de νόος₁.³⁹⁶ En estos pasajes, se conforma el siguiente cuadro de νόος : designa algo que se puede concebir o imaginar para ser realizado en un momento posterior y que sólo existe hasta entonces en el pensamiento como proyecto, por tanto, es un producto de la actividad mental (del νοεῖν); además no sólo es comunicable y susceptible de ser guardado para sí, sino también enumerable, con lo que pueden existir varios νόοι diferentes en una misma persona o grupo de personas, incluso en un mismo momento; asimismo, no sólo puede concebirse, sino también decidirse llevándose a cabo mediante la actividad racional (βουλευεῖν); puede acudir a todas partes a través de la actividad del νοεῖν, no estando ligado a un lugar

³⁹⁵ Jahn no sólo se limita a Homero, sino que tiene en cuenta también los *Himnos homéricos* y los fragmentos conservados de los *Cantos Ciprios*. Sin embargo, nosotros, debido al objeto de nuestro estudio, nos centraremos principalmente en las conclusiones de Jahn sobre los pasajes de la *Iliada*.

³⁹⁶ Estos pasajes son: *Od.* II 124, IV 256, V 23 = XXIV 479, XI 177, XIX 42, XXII 215; *Il.* IX 104, XV 509, 699, XVI 80, XXIII 149, XXIV 367; *h. Herm.* 10.

concreto; y, por último, su posesión no es duradera, sino ocasional, cambiando en función de la situación al depender de las circunstancias externas. Por tanto, los rasgos más destacados de νόος en estos pasajes son: su movilidad, su carácter cambiante, su falta de ligazón a la persona y a un lugar determinado, y su dependencia de la situación.

Sin embargo, esta primera delimitación del significado de νόος requiere completarse, para Jahn, con un análisis de sus rasgos más distintivos mediante un examen de sus relaciones paradigmáticas. De este modo, los conceptos que deben su origen a las mismas actividades mentales que νόος (sobre todo las que designan los verbos βουλεύειν y νοεῖν) deben reflejar los mismos valores semánticos que éste. Dichos conceptos son (sólo citamos los que aparecen en la *Ilíada*): βουλή, κακὴ ἀπάτη, ὀλεθρος, φύξις, dependientes de βουλεύειν; y ἔπος y μῦθος, dependientes de νοεῖν.³⁹⁷ De estos términos, el más estrechamente relacionado con νόος es βουλή, el cual no sólo es el más frecuente, sino que además es el único que puede incluir a los demás: así, κακὴ ἀπάτη podría considerarse como una βουλή negativa, ἔπος y μῦθος como βουλαί expresadas, y ὀλεθρος como una forma más concreta de βουλή. Pero el cuadro se amplía si incluimos los términos que dependen de otros verbos que en los pasajes antes citados acompañan a νόος: κακὰ κήδεα, νόημα, ἀπειλή, ἔπος y βουλή, dependientes de (ἐκ) τελέω; ἔπος, dependiente de εἶπον; y βουλή, dependiente de φαίνω³⁹⁸. Entre estos términos,

³⁹⁷ Los pasajes en los que aparecen son: βουλή (*Il.* IX 75, XXIII 78, XXIV 652, X 147, 415); κακὴ ἀπάτη (II 114, IX 21); ὀλεθρος (XIV 464); φύξις (X 311, 398); ἔπος (I 542) y μῦθος (VII 358, XII 232).

³⁹⁸ Los pasajes en los que estos términos aparecen son los siguientes: κακὰ κήδεα (*Il.* XVIII 8), νόημα (X 104), ἀπειλή (IX 244), ἔπος (XIV 44 con τελέω, XXIV 744 con εἶπον), βουλή (I 5 con τελέω, II 5 con φαίνω). De todas formas, hay que notar que, aunque en ninguno de los pasajes

destacan *βουλή* y *νόημα*, que son los únicos totalmente commutables con *νόος*, y los que nos proporcionan una guía fiable para delimitar de forma más precisa el significado de éste³⁹⁹. Así pues, *βουλή* y *νόημα* (y casi se puede decir lo mismo de los demás sustitutos de *νόος*) se pueden definir como “*abstrakte Ergebnisse gedanklicher Tätigkeit*” (*productos abstractos de la actividad intelectual*), lo cual, como sustitutivos que son de *νόος*, vale para éste mismo. Por tanto, podemos añadir al modelo semántico de *νόος* dos nuevos rasgos definitorios: por un lado, se trata de un concepto eminentemente abstracto, y, por otro, designa el resultado de una actividad intelectual.

Sin embargo, todas estas conclusiones se han sacado sólo sobre 14 pasajes. Por tanto, Jahn debe añadir más pasajes a su reflexión, lo cual hace tomando en consideración los contextos en los que *νόος* aparece unido con *βουλή* y con *μητις* en un mismo sintagma⁴⁰⁰. Para Jahn los pares de términos *νόος* / *βουλή* y *νόος* / *μητις* constituyen hendíadis en las que se funden los significados de ambos en uno solo, de modo que el sentido propio de cada uno de los términos ya no es discernible con la ayuda del contexto. Por eso mismo, este autor considera que la primera conclusión a la que ha llegado al considerar a *νόος* como un resultado de la actividad mental, obtenida por la vía del método substitutivo, sólo puede ser correcta si se corrobora con el análisis de cada uno de estos pares de términos en los

citados arriba en n. 78, *νόος* aparece con el verbo *εἶπον* o con el verbo *φαίνω*, Jahn considera que el uso del verbo *εἶμι* con *νόος* en *Il.* XXIV 367 y en XV 699, 509, equivale respectivamente al de estos dos verbos con *ἔπος* y con *βουλή*.

³⁹⁹ Los demás términos pueden concebirse de nuevo como expresiones de *βουλή* o de *νόημα*: *κακὰ κήδεα* como *βουλαί* negativas, y *ἔπος* y *ἀπειλή* como *βουλαί* expresadas.

⁴⁰⁰ Los pasajes en cuestión son: 1. de *νόος* / *βουλή*: *Od.* II 281, III 128, IV 267, XI 177, XII 211, XIII 305, XVI 374; 2. de *νόος* / *μητις*: *Il.* VII 447, X 226, XV 509, XXIII 590; *Od.* XIX 326; Vers. her. XIV.

que νόος está estrechamente unido a uno de sus substitutos. Así pues, en el examen subsiguiente que hace Jahn del significado de νόος (y, por tanto, de βουλή y μῆτις) en estos pasajes, éste designa, en efecto, el resultado de una actividad mental (planificadora) que, además, es susceptible de comunicarse; pero, también adquiere nuevos sentidos: primero, el de proceso mental por medio del cual se llega a una determinada resolución, o a un juicio correcto de una situación (“Vorgang, Prozeß einer gedanklichen Tätigkeit”); segundo, el de modo de pensar, esto es, la índole propia de la actividad mental (“Art und Weise des Denkens oder gedanklicher Aktivität”); y tercero, el de facultad o capacidad para ejercer dicha actividad (“Fähigkeit zu gedanklicher Leistung”). Por tanto, Jahn concluye que el significado de “resultado de la actividad intelectual” obtenido en un principio es demasiado estrecho (aunque en estos pasajes aparece confirmado), por lo que debe ampliarse en dos aspectos: primero, con el significado de “proceso en el que se desarrolla e índole de dicha actividad”⁴⁰¹; y, segundo, con el sentido de “facultad o capacidad para realizar dicha actividad”. De este modo, según el primer aspecto semántico de νόος, éste se podría traducir por “plan, pensamiento o intención” (*Plan, Gedanke, Absicht*), según el segundo aspecto, como “(la facultad) de planear, (la) de pensar, la disposición interna, el carácter o el temperamento” (*Planen, Denken, innere Disposition, Gesinnung, Charakter*), mientras que en virtud del tercer aspecto, νόος haría referencia al “entendimiento, la inteligencia o el intelecto” (*Verstand, Intelligenz, Intellekt*).

Pero el sentido de νόος (en su primer tipo al que Jahn denominaba νόος₂), no puede estar totalmente determinado sin el análisis de sus

⁴⁰¹ Nótese que Jahn considera como un mismo aspecto semántico “el proceso del pensar” y “la manera de pensar”.

restantes ocurrencias en Homero y en los *Himnos homéricos*. Para abordar este análisis, Jahn divide dichas ocurrencias en ocho grupos, según la estructura sintáctica en la que se encuentra νόος en cada caso⁴⁰². En el primer grupo⁴⁰³, νόος hace referencia, según Jahn, a la facultad intelectual del que lo posee; al igual que en el segundo grupo⁴⁰⁴, aunque aquí esta facultad o capacidad racional adopta algunos matices dependiendo de los pasajes: puede consistir simplemente en una presencia que asegura la consciencia o en la facultad del entendimiento que permite comprender lo adecuado a una situación y tener una conducta correcta. En el tercer grupo⁴⁰⁵, νόος hace referencia a esa misma facultad, aunque implicando un elemento emocional. En el cuarto⁴⁰⁶, designa igualmente la facultad intelectual cuyo no empleo o pérdida supone un comportamiento equivocado. En el quinto⁴⁰⁷, denota, por un lado, el resultado de la actividad mental sobre una situación determinada y, por otro, tanto la facultad mental de adquirir conocimiento, como la facultad intelectual que expresa el modo de ser del que la posee, es decir, la índole del pensamiento, en el sentido de la mentalidad o el carácter de la persona. En el sexto⁴⁰⁸, el sentido de facultad intelectual es preponderante, aunque sin olvidar que esta facultad está muy cercana a lo que Jahn llama “el proceso y la índole del pensamiento” (*Prozeß, Art und Weise des Denkens*), la cual revela la actitud

⁴⁰² Dichos grupos son los siguientes: 1. νόος como punto de referencia (en acus. de limitación); 2. Presencia, carencia de νόος; 3. χαρίεντα νόω: “grato” al νόος; 4. παρὲκ νόον . . .; 5. Conocer el νόος de alguien; 6. Acentuación de cualidades del νόος; 7. νόος en relación con manifestaciones volitivas; 8. Διὸς νόος.

⁴⁰³ *Il.* XV 643, *Od.* I 66.

⁴⁰⁴ Este grupo tiene dos subgrupos: a) *Il.* XVIII 419, XI 813; *Od.* X 240; b) XV 129; *Od.* VIII 177, VII 73; *h. Afrod.* 254.

⁴⁰⁵ *H. Herm.* 484.

⁴⁰⁶ De nuevo con dos subgrupos: a) *Il.* XX 133; *h. Herm.* 547; b) X 391; *h. Afrod.* 36.

⁴⁰⁷ *Il.* XXII 382; *Od.* IV 493, I 3, XXI 205.

⁴⁰⁸ Este grupo aparece dividido en tres subgrupos: a) *Il.* X 122; *Od.* II 236, XI 272, XXIII 77, II 346; *h. Herm.* 393; b) *Il.* XXIV 354, III 63, XVI 35, XXIII 484; *Od.* X 329, XX 366, XIII 229, XVIII 381, V 190, VI 121, VIII 576, IX 176, XIII 202; c) *Il.* II 192, IV 309; *Od.* XIV 490, XVIII 136, 332, 392.

interna de la persona; de todas formas, junto a este significado también aparece en algunos pasajes el de “resultado de la actividad mental” (*Resultat intellektueller Aktivität*). En el séptimo grupo⁴⁰⁹ se pone de manifiesto un elemento presente en la actividad racional de νόος : el elemento volitivo (*voluntatives Element*). Así pues, al sentido intelectual de νόος en este grupo, expresado en general como resultado de una actividad mental entreverada de una determinada actitud racional, se le añade un matiz semántico de carácter volitivo, el cual constituye el aspecto anhelante, desiderativo, de una misma actividad mental. Por tanto, al sentido de “plan” como resultado del pensamiento, se le une aquí el de “intención”, “propósito”, “voluntad” o “deseo” (*Absicht, Vorhaben, Wille, Wunsch*). Por último, en el octavo grupo⁴¹⁰, donde se trata del νόος de Zeus, éste designa, según Jahn, tanto la potencia intelectual, la facultad para trazar planes que siempre se cumplen (y en un caso también la facultad de percepción mental) como el resultado de su actividad planificadora, en el sentido de su “voluntad” o su “intención”.

Resumiendo: en los 81 pasajes considerados por Jahn, νόος₂ se puede definir mediante uno (o más) de estos tres sentidos: como “Denkvermögen” (*facultad del pensar*), como “Denkvorgang (Denkart)” (*proceso del pensar [índole del pensar]*) y como “Gedachtes” (*pensamiento*). Con ello se demuestra, según Jahn, la diferencia de concepción de νόος en estos pasajes, con la que Homero tiene de las otras designaciones de la vida psíquica (*ἦτορ, θυμός, κῆρ, κραδίη, πραπίδες* y *φρένες*), diferencia que se hace evidente comparando los modos y los ámbitos de incumbencia entre ambos: así, atendiendo al ámbito de incumbencia, los seis términos

⁴⁰⁹ Dividido también en tres subgrupos: a) *Il.* IX 108; b) *Il.* XVII 546; *Od.* III 147, VII 263; c) *Il.* XX 25, XXII 185.

⁴¹⁰ *Il.* XVI 688, XVII 176, VIII 143, XIV 252, XV 242, XVI 103; *Od.* XXIV 164.

citados hacen referencia a todos los ámbitos de la actividad psíquica interna del hombre homérico, mientras νόος sólo al ámbito racional; mientras que si nos fijamos en el modo de incumbencia, dichos términos designan instancias psíquicas, mientras que νόος denota, según los casos, una facultad, un proceso o un resultado de la actividad racional. Por tanto, Jahn concluye que “νόος ist stets auf eine ganz andere Weise an innerem Geschehen beteiligt als die sechs inneren Instanzen und gehört daher einer anderen Begriffskategorie an” (*νόος participa siempre de un modo completamente diferente en los sucesos internos que las seis instancias internas, y, por eso, pertenece a otra categoría conceptual*).

Una vez hecho este análisis semántico del tipo νόος₂, Jahn hace lo propio con el segundo tipo llamado νόος₁, en los 37 pasajes en los que éste aparece. Para ello, Jahn, tomando como punto de partida los resultados obtenidos, utiliza el método de comparar los contenidos semánticos de νόος₂ con los que se van descubriendo de νόος₁ en cada caso, de tal modo que, si se confirman los resultados anteriores, podemos dar el análisis por correcto. Esto es lo que ocurre con los tres primeros pasajes que Jahn toma en consideración⁴¹¹. En éstos, νόος se puede entender siempre como una facultad de la actividad racional. Por tanto, Jahn parte del supuesto de que la concepción de νόος vista hasta ahora debe tener la misma validez en estos pasajes aunque νόος aparezca en estructuras sintácticas semejantes a, por ej., θυμός, φρένες etc., pues ello podría hacer pensar que νόος hace referencia en estos casos a una “instancia” (*Instanz*), es decir, a un ámbito o centro competente en la actividad mental de la persona, y no a una facultad, proceso o resultado de dicha actividad mental. Así pues, el intento de Jahn

⁴¹¹ Son *Il.* XXIII 604, XIV 62; *Od.* XIX 479.

es mostrar que su suposición es correcta, y, para ello, analiza los restantes pasajes de νόος desde el criterio de su ámbito de competencia.

Según dicho criterio, Jahn trata los contextos de νόος desde dos puntos de vista: primero, en la medida en que aquél participa en la actividad mental de la persona; y, segundo, en cuanto tiene que ver con la acción emocional. Empezando por el primer grupo de pasajes, Jahn lo divide en siete subgrupos⁴¹². En éstos, Jahn muestra que νόος se puede entender perfectamente como una facultad intelectual sin recurrir a la suposición de una instancia competente en la actividad psíquica arraigada en el interior de la persona. La concepción que el poeta tiene de νόος aquí es más la de una potencia (*Potenz*) o fuerza intelectual (*intellektuelle Kraft*) que el de la sede del intelecto (*Sitz des Intellekts*), aunque en cada caso νόος adopte diferentes matices y esté implicado en distintos procesos mentales (como el de la atención, la reflexión, la persuasión, el control de la conducta, etc...). En cuanto al segundo grupo de pasajes, en ellos se muestra a νόος alejado del ámbito intelectual-racional, que ha sido hasta ahora el predominante, para involucrarse en procesos emocionales y afectivos⁴¹³. De todos modos, ello no impide la consideración de νόος como facultad intelectual o como producto de una actividad mental, según los casos. La emoción suele influir irracionalmente en el νόος en cuanto facultad de la persona para pensar y actuar, o en cuanto resultado de un proceso psíquico de decisión,

⁴¹² Dichos subgrupos, con sus pasajes correspondientes, son: a) νόος en relación con el engaño y la trampa (*Il.* XIV 160, 217; *Od.* V 103, 137; *h. Ap.* 379; *fr. Nost.* 8); b) νόος en relación con procesos de información (*Il.* XV 461; *Od.* XXIV 474; *h. Herm.* 535); c) νόος en relación con procesos de reflexión (*Od.* XIII 255); d) νόος perjudicado en su función (*Il.* XXIV 358); e) νόος en relación con la persuasión (*h. Herm.* 396); f) νόος como posesión (*Il.* XIII 732; *Od.* X 494); g) Cooperación del νόος como circunstancia concomitante de un proceso (*Od.* VI 320; *h.* XXIX 12).

⁴¹³ Jahn también divide este grupo de pasajes en varios subgrupos: a) Hechizamiento, engaño del νόος (*Il.* XII 255; *h. Dem.* 37); b) Excitación furiosa del νόος (*Il.* IX 554); c) Apaciguamiento, cambio del νόος (*Il.* IX 514, XV 52; *h. Dem.* 274); d) "Alegoría" del νόος (*h.* XXVII 12); e) Manifestaciones volitivas del νόος (*Od.* I 347, II 92 = XIII 381, XVIII 283).

dependiendo de los pasajes. Con ello, la persona puede acabar teniendo una conducta incorrecta, o bien puede cambiar su intención de actuar de una determinada manera a otra. Sin embargo, este carácter mental de νόος debe ponerse en entredicho en otros casos en los que éste aparece como sujeto de un verbo de carácter claramente emocional. Aquí, entonces, νόος hay que entenderlo más bien como una facultad responsable de procesos emocionales. No obstante, esta aparente excepción sólo se refiere al ámbito de competencia de νόος, no a su índole de competencia, con lo que Jahn afirma que existe una concepción uniforme de νόος en Homero, tanto en las ocurrencias de νόος₁ como en las de νόος₂.

Así pues, esta concepción uniforme, que se desprende del análisis de 111 pasajes de los 118 en los que aparece νόος en total, puede caracterizarse, según Jahn, del siguiente modo: en primer lugar, νόος designa en todos los casos una facultad interna (*innere Fähigkeit*) de la persona, o bien las variantes “proceso o resultado de la actividad de esa facultad” (*Verlauf oder Ergebnis der Aktivierung dieser Fähigkeit*); en segundo lugar, νόος posee siempre, por tanto, un carácter de δύναμις; y, por último, se puede decir que no es necesario en ningún caso entender νόος como instancia, es decir, como lugar, sede o centro de la actividad mental.

Sin embargo, para Jahn estas conclusiones pueden no ser refrendadas por el análisis de los siete pasajes de νόος que restan⁴¹⁴, los cuales parecen indicar a primera vista que el poeta designa aquí con νόος un lugar en el que ocurren los procesos anímico-mentales. Por tanto, surge la cuestión de si en estos pasajes cambia la índole de competencia del νόος, del mismo modo

⁴¹⁴ Los pasajes en cuestión son los siguientes: *Il.* I 132, 363, XVI 19, XXIV 377; *Od.* VIII 78, XVI 197 y h. XIX 41.

que cambiaban en algunos pasajes anteriores su ámbito de competencia. O, con otras palabras, ¿νόος designa en estos pasajes una instancia como θυμός, φρένες, κραδίη, etc.?, y, por otro lado, ¿excede νόος en estos casos su propio ámbito de competencia, el plano mental y racional? Jahn se ocupa de estos pasajes intentando dar respuesta a estas dos cuestiones por separado.

Respecto a la primera cuestión, Jahn considera que el hecho de que νόος (que en estos pasajes siempre aparece en dativo: νόῳ) se pueda considerar como una instancia psíquica, es decir, como una sede de procesos anímicos, depende de que se pueda demostrar que νόῳ tiene aquí un carácter locativo. En algunos de estos pasajes, no es posible, según Jahn, determinar si νόῳ es locativo o instrumental (*Il.* XXIV 377, *Od.* XVI 197), mientras que en otros no parece existir sentido locativo alguno (*Il.* I 132) o el sentido instrumental es mucho más probable (*Il.* I 363, XVI 19; *Od.* VIII 78). Por tanto, sólo queda un pasaje en el que νόος tiene un claro carácter locativo (*h.* XIX 41); sin embargo, como este himno homérico corresponde a una época muy posterior a la de Homero, en la que la concepción de νόος ha evolucionado desde el sentido de “facultad mental” hasta el de ámbito interno (asemejándose con ello a θυμός o φρένες), Jahn no le concede valor probativo alguno contra la consideración de que νόος en Homero designa de forma uniforme una “facultad racional” (*rationale Fähigkeit*), es decir, una clase de δύναμις, y no una instancia. Por último, en cuanto a la cuestión de si νόος en estos pasajes limita también su ámbito de acción al plano mental, Jahn responde que sí, salvo en *Od.* VIII 78 y *h.* XIX 41, donde existe o una interacción de ambos ámbitos o sólo actúa la emoción. El ámbito de competencia de νόος se mantiene, pues, en el estadio épico

representado por Homero, en el plano mental y racional, observándose sólo un proceso de eliminación de la limitación a dicho ámbito en lo que Jahn llama “estadio sub-épico” de la lengua griega, es decir, en los himnos homéricos.

Como conclusión a su extenso y detallado análisis semántico, Jahn afirma que νόος (una vez abandonada la división de significado introducida al principio como hipótesis de trabajo por la que se distinguía entre νόος₁ y νόος₂, pues se ha visto que para ambos valían las mismas conclusiones semánticas), desde el punto de vista de su ámbito de acción, está limitado al plano racional; mientras que, desde el punto de vista de su índole de acción, designa una facultad de la actividad mental junto con el proceso y el resultado de dicha actividad. Con esto, pues, queda definitivamente claro que Homero concebía νόος como algo fundamentalmente distinto de las instancias psíquicas θυμός, φρένες, ἦτορ, κῆρ, κραδίη y πραπίδες.

Finalmente, quiero acabar este repaso de los distintos acercamientos para dilucidar el significado de νόος y de los distintos criterios seguidos para ello, con la aportación al respecto de Shirley Darcus Sullivan⁴¹⁵. En primer lugar, esta autora señala dos rasgos generales que afectan a las designaciones de la vida psíquica entre las que se cuenta νόος. Primero, los aspectos intelectuales, emocionales y volitivos están siempre presentes en dicha terminología, aunque aparezca alguno de ellos como preeminente en alguno de estas designaciones. Segundo, no hay distinción en el uso de éstas entre agente, función y objeto de dicha función, por lo que hay que considerar estas tres formas de entender los términos como presentes en cada ocurrencia⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Reflejada sobre todo en su artículo “The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 7 (1989) pp. 152-195.

⁴¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 153.

Una vez hechas estas precisiones, Sullivan pasa a criticar algunos aspectos de las conclusiones sacadas por Böhme y por von Fritz sobre el carácter de νόος en Homero⁴¹⁷. De Böhme, cuestiona su triple distinción de νόος como “Seele als Träger seelischer Erlebnisse”, “Verstand”, y “Plan”, por considerarla demasiado rígida en un término en el que los tres matices semánticos están presentes; también critica la importancia que da al aspecto intelectual del término frente al emocional y volitivo, pues éstos dos parecen ser también preeminentes en las ocurrencias de νόος; y, por último, pone en duda la asunción de Böhme de que el νόος como “Träger seelischer Erlebnisse” puede representar al yo, pues la persona siempre permanece distinta de su νόος y nunca se identifica con él. En cuanto a von Fritz, Sullivan pone en entredicho que la primaria función intelectual de νόος fuera el de “apercibimiento de una situación” (*realization of a situation*), así como que el significado del verbo νοεῖν fuera el esencial del sustantivo. Según Sullivan, el sentido de νόος es más amplio que el que denota el verbo y, aunque éste ilustre un aspecto del sustantivo, ello no quiere decir que pueda dar cuenta de todos los demás. Por último, Sullivan critica de von Fritz que considere los sentidos de “actitud” (*attitude*), “plan” (*plan*) o “imaginación” (*imagination*) como connotaciones derivadas de νόος, cuando dichas “connotaciones” suelen estar fusionadas en el significado del término.

Así pues, y a diferencia de estos autores, Sullivan ofrece una definición de νόος que, según ella, abarca el amplio sentido que tiene el término; dicha definición es la de “facultad capaz de numerosas actividades psicológicas” (*Faculty capable of a number of psychological activities*)⁴¹⁸. Para Sullivan,

⁴¹⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 153-5.

⁴¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 155.

esta fórmula es la más acertada por las siguientes razones: primero, porque implica tanto al agente que actúa como la actividad que tiene lugar, esto es, tanto el agente como la función que éste realiza; segundo, porque el término “facultad” no tiene la connotación física presente en “entidad psíquica”, lo cual refleja bien la naturaleza inmaterial de νόος en Homero; y tercero, porque abarca también el sentido de “disposición” y “actitud” de la persona como asientos de su temperamento y carácter, el cual está presente también en νόος. Por tanto, Sullivan propone una definición amplia que da cuenta del amplio campo semántico que tiene el término en Homero y que su análisis posterior pretende corroborar.

El criterio del que Sullivan se sirve para realizar dicho análisis es el de los aspectos de la relación entre el νόος y la persona y el de las fuerzas o agentes externos que lo afectan. De este modo, esta autora divide las ocurrencias de νόος en seis secciones: a) donde νόος aparece como presente, activo o conocido en la persona; b) donde la persona actúa en, por medio de, o con el νόος; c) donde la persona tiene una relación directa con νόος; d) donde la persona es descrita con respecto al νόος; e) donde se señalan los objetos externos que actúan en el νόος; y f) donde se hace lo propio con los agentes externos que actúan en el νόος.

De la consideración del papel de νόος en las distintas secciones, Sullivan saca las siguientes conclusiones: en la primera sección⁴¹⁹, νόος actúa como un agente activo en el interior de la persona que afecta considerablemente su conducta, aunque siempre permanece diferenciado de ella; además, puede funcionar mal, es voluble, sirve como sede de cualidades que caracterizan a la persona y es objeto de conocimiento.

⁴¹⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 157-67.

Asimismo, están presentes en él rasgos intelectuales, emocionales, volitivos y morales, y, en lo que respecta al tiempo, νόος funciona o al principio de la situación o simultáneamente con ella, siendo mencionado a la finalización de un suceso únicamente en un par de ocasiones. En la segunda sección⁴²⁰, νόος aparece como la facultad de lo que Sullivan llama “visión interna” (*inner vision*), esto es, algo así como la perspicacia con la que una persona “ve” el significado de una situación, aunque incluye también la ponderación, la invención, o el ocultamiento; además, puede servir de localización o instrumento de la emoción. Con ello, se deduce que en esta sección no sólo está presente el elemento intelectual, sino también el emocional, el volitivo y el moral. En cuanto al tiempo, una persona actúa en o con su νόος al principio de una situación o al mismo tiempo que ella. En la tercera sección⁴²¹, νόος está asociado a la actividad intelectual denominada “visión interna”, aunque su significado es más amplio, pues tiene que ver con la formación de planes, con el sentimiento de la alegría, y también con aspectos volitivos y morales. Asimismo, el νόος puede cambiar y ser diferente en distintos individuos, además de ser objeto del control de la propia persona, lo que sugiere que νόος puede concebirse como el agente activo responsable de las actividades que la persona necesita refrenar o sobre las que puede necesitar influir. Con respecto al tiempo, νόος es mencionado al principio de la situación o simultáneamente a ella. En la cuarta sección⁴²², νόος muestra las siguientes características: está asociado con la actividad intelectual, siendo ésta amplia y variada, pues incluye no sólo la visión interna, sino también la ponderación, la deliberación y la planificación; se hallan presentes en él aspectos emocionales, volitivos y

⁴²⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 167-70.

⁴²¹ Cf. *op. cit.*, pp. 170-3.

⁴²² Cf. *op. cit.*, pp. 173-6.

morales; y, en términos de tiempo, es mencionado al principio de la situación o al mismo tiempo que ésta. La quinta sección⁴²³ revela en νόος su carácter de objeto de influencias externas como la impulsividad de la juventud, el honor, la cólera o la seducción, lo cual demuestra una vez más su relación tanto con la actividad intelectual como con la emocional y la volitiva. En cuanto al tiempo, en esta sección aparece al principio de la situación. Por último, en la sexta sección⁴²⁴, el νόος se caracteriza por resultar vulnerable a la acción de agentes externos, de lo cual se sigue que está asociado una vez más con la visión interna, funcionando además, como sede del temperamento o el carácter de la persona. Desde el punto de vista del tiempo, es mencionado siempre en conexión con la finalización de una situación.

Todos estos rasgos de νόος corroboran, para Sullivan, la definición dada arriba de “facultad capaz de numerosas actividades psicológicas”. Esto significa que νόος no sólo implica la función intelectual en la forma de “visión interna”, aunque incluya además la deliberación y la planificación respecto a una situación determinada, sino también un “modo de pensar” o la “actitud” de la persona ante dicha situación, lo cual, supone, a su vez, un “modo de enfrentarse” con ella, lo que implica un elemento volitivo. Por tanto, en cada ocurrencia de νόος están presentes, junto al elemento intelectual, el emocional, volitivo y moral, aunque muchas veces el primero parezca más importante. De ello se deduce, por último, que νόος pueda ser también sede de la disposición, el temperamento o el carácter propio de la persona, siendo el que mejor revela su naturaleza esencial entre las entidades psíquicas.

⁴²³ Cf. *op. cit.*, pp. 177-8.

⁴²⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 178-81.

Así pues, y una vez hecho este repaso de las distintas aportaciones al estudio del significado de νόος y a los criterios seguidos para ese estudio, podemos empezar ya con nuestro análisis, el cual, siguiendo el criterio de división ya anunciado del *grado de actualización en el espacio y en el tiempo*, pretende ofrecer una nueva perspectiva semántica del término.

3.2. νόος como función permanente y propia de la actividad psíquica del hombre

Podemos decir que, por el número de ocurrencias de νόος en las que éste alude a una función psíquica permanente y propia de la persona, este carácter del νόος es el más frecuente en el poema (34 ocurrencias por 13 del resto de pasajes) y, por tanto, el que indica más claramente la idea que del término tenía el poeta.

Para analizar este grupo de pasajes vamos a seguir un tercer criterio de división que ya ha sido empleado con θυμός y φρήν, y que nos va a permitir precisar con bastante exactitud todos los aspectos semánticos que guarda el término νόος en este grupo de pasajes. Nos referimos al *modo de implicación* de la función que el νόος representa. Según este criterio, clasificaremos estos pasajes teniendo en cuenta su *modus operandi*, esto es, la forma en la que opera dicha función psíquica en el individuo.

De este modo, tenemos la siguiente tipología de νόος:

3.2.1. νόος como función psíquica a la que se atribuyen cualidades o capacidades que afectan a la caracterización del individuo⁴²⁵

⁴²⁵ Böhme, en los pasajes en los que se asignan cualidades éticas al νόος, interpreta éste como el “alma” portadora de estas cualidades que, con el tiempo, pasó a identificarse con el modo de ser de personas concretas y, aún más allá, de comunidades enteras (cf. *Od.* I 3) e, incluso, del género humano (*Od.* XVIII 136) (*op. cit.*, p. 56). Sin embargo, nosotros no hacemos ninguna distinción entre “alma” o

Aquí vamos a tomar en consideración los pasajes de νόος en los que se le atribuyen cualidades que afectan a la consideración de la persona como tal. En este sentido, el νόος comparte el mismo papel que otras instancias anímicas en las que se centra la vida psíquica del individuo, como el θυμός, las cuales recibían, por sinécdoque, la caracterización que correspondía a la totalidad de la persona. Sabemos que éste es un recurso utilizado por Homero para trazar un vivo semblante de algunos de sus principales personajes, aunque también sirve para caracterizar a una clase determinada de personas, como los jóvenes, o los que sobresalen en el consejo.

De este modo, entre los pasajes en los que se alude a personajes concretos, tenemos uno en el que, mediante un símil, y con referencia al νόος de Héctor, se hace, en pocos versos, un retrato de este héroe y de su

“espíritu” como entidad de la que dependen todos los fenómenos psíquicos de la persona, y “función psíquica” como potencia actuante que determina la vida psíquica del individuo. De hecho, subsumo un sentido en otro, y pienso que νόος, incluso en estos pasajes en los que se le atribuyen cualidades caracterizadoras, designa siempre una función psíquica operante en la vida psíquica del individuo, tanto en un sentido intelectual como volitivo, y que es a esa función psíquica a la que se le atribuyen esas cualidades que afectan a la persona como tal, por cuanto que es esta función la que determina los pensamientos, las actitudes, las intenciones y los deseos que sirven de base al desenvolvimiento social del individuo, que es el que revela verdaderamente su carácter. A este respecto, es cercano a nuestro punto de vista H. Fränkel, quien también rechaza en Homero la idea de un “alma” como principio central u organizado en el que habita su carácter. Este autor, además, explica el hecho de que “the phenomena of character” (*fenómenos del carácter*) estén muy a menudo unidos de un modo desordenado a uno u otro de los que él llama “single human organs” (*órganos humanos individuales*) como θυμός o νόος, porque “A person in Homer is not a closed and compact entity but something like a open ‘field’ from which forces freely emanate and which is freely permeated by outside forces, factual as well as spiritual” (*En Homero la persona no es una entidad cerrada y compacta, sino algo como un “campo” abierto del cual emanan libremente fuerzas y que es permeable a fuerzas externas tanto objetivas como espirituales*) (*Amer. Jour. Phil.* 60 (1939) 4, pp. 477-8). Por otra parte, von Fritz también rechaza la distinción que hace Böhmé entre νόος como “alma” y νόος como “mente” o “función mental”, pues, para él, “there is no evidence anywhere in the Homeric poems that the νόος was conceived of as a separate entity in analogy to the ψυχή which after the death of a person goes to another place and lives there by itself” (*no existe ninguna evidencia en los poemas homéricos de que νόος se concibiera como una entidad separada en analogía con la ψυχή que después de la muerte de una persona va a otro lugar y vive allí por sí misma*). Para von Fritz, es imposible distinguir entre “alma” como “órgano”, y “función” en todos los ejemplos que cita Böhmé para apoyar su análisis (por ej., *Od.* I 3, X 329), y concluye: “the Homeric Greeks did not make the rather abstract distinction between an intellectual organ and its function but that if they had made the distinction they would probably have considered the νόος a function rather than an organ” (*los griegos homéricos no hicieron la muy abstracta distinción entre un órgano intelectual y su función, pero, si hubieran hecho la distinción, habrían considerado probablemente el νόος como una función más que como un órgano*) (*op. cit.*, p. 83).

papel social: se trata de *Il.* III 60-3, donde, después de recibir una reprimenda por parte de Héctor, Paris dice:

60 αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὥς ἐστιν ἀτειρής
 ὅς τ' εἴσιν διὰ δουρὸς ὑπ' ἀνέρος ὅς ῥά τε τέχνη
 νήϊον ἐκτάμνησιν, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἐρωήν·
 ὥς σοὶ ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρβητος νόος ἐστί·
Siempre tu κραδίη es ἀτειρής, como el hacha
que hiende un leño bajo un hombre que con pericia
corta maderos de navío, y acrecienta el ímpetu del hombre:
tan ἀτάρβητος es el νόος en tu pecho.

Κραδίη, como sabemos, hace referencia al órgano físico del corazón, el cual, no obstante, es considerado como uno de los centros de los que se hace emanar el desenvolvimiento vital del individuo en la comunidad y, por ende, puede servir también de punto de referencia de la caracterización de éste, pues una persona siempre se hace una idea de otra por la impresión que ésta le deja al vivir y actuar en comunidad. En este contexto, pues, el *κραδίη* aparece en un mismo plano que el *νόος* y sirve a un mismo propósito: hacer las veces de la totalidad de la persona como base para su caracterización. Así, la primera cualidad que se atribuye a Héctor es la de ser *ἀτειρής*, un adjetivo que podríamos traducir por “inflexible, inquebrantable” y que tiene la connotación de lo firme frente al deterioro; de hecho se aplica a veces al bronce (por ej., *Il.* V 292) por lo que no es casual que lo que tiene esta cualidad se compare con un hacha, que presumimos que es de bronce. El otro adjetivo, *ἀτάρβητος*, hace referencia al que no tiene miedo y, por tanto, no se espanta, por lo que se podría traducir como

“impávido, intrépido”⁴²⁶, que es el que se aplica directamente al νόος de Héctor. Así, si unimos en nuestra mente ambas características y tenemos en cuenta el símil ilustrativo, nos hacemos una clara idea de lo que Paris pretende decir de Héctor: que es un hombre inflexible, tenaz en su proceder, con un alto sentido de la responsabilidad y sin temores propios de quien no tiene tan en cuenta su propia reputación, lo cual, por otra parte, también supone un grado de dureza que lo hace difícil al trato de los demás.

Estas características son propias de Héctor y, en concreto, tanto de su κραδίη como de su νόος, pero, ¿qué más podemos decir del νόος? ¿Qué lo diferencia de κραδίη? En primer lugar, el término νόος no tiene una base física, no alude a ningún órgano del cuerpo como κραδίη, sino que hace referencia exclusivamente a una función psíquica⁴²⁷. Esta función denota, a la luz de este pasaje, una disposición psicológica de la que se deriva un comportamiento caracterizador, aunque aún no podemos precisar la índole de esta disposición. Para ello, debemos recurrir a los demás pasajes en los que νόος sirve como base para hacer un semblante de determinados personajes. Así pues, tenemos, en primer lugar, a *Il.* XXIII 484, donde Idomeneo, que está contrariado con Áyax Oileo, dice que éste es el mejor en el insulto (νεῖκος ἄριστε) y la malicia (κακοφραδές), pero

⁴²⁶ El esolito Til a este pasaje (Erbse, *op. cit.*, ad III 63) nos ofrece la equivalencia ἀκατάπαυστος, “incesante”, en referencia al que no cesa en algo.

⁴²⁷ La diferencia que encuentra Vivante entre ambos términos también se centra en primar el carácter “funcional” o, como él dice, “verbal” de νόος frente a κραδίη. Así, según él, ambos poseen aquí el mismo significado, pero con distinta función: κραδίη es un órgano bien definido que se compara con un hacha, mientras νόος es una simple actitud calificada por un predicado. Para Vivante, los adjetivos referidos a νόος en estos casos (como por ej., ἐμπεδος, βραχύς, κραιπνός) no implican una caracterización personal del individuo como ocurre con los que aparecen con κραδίη o θυμός, sino que simplemente ponen de relieve una manera de comportarse (*op. cit.*, p. 129 y n. 31). Por otra parte, Adkins defiende que tanto κραδίη como νόος tienen aquí la misma función, aunque rechaza también la idea de que ambos puedan considerarse como idénticos en este contexto (*op. cit.*, p. 20); mientras, por último, Sullivan considera a ambos sinónimos, por cuanto los dos designan aquí la disposición (*disposition*) o el carácter (*character*) de Héctor (*op. cit.*, p. 162).

que, en todo lo demás, está por debajo de los otros aqueos, pues “tu νόος es ἀπηνής “. Este adjetivo hace referencia a la cualidad del que tiene una postura inflexible y de poder, aunque con la connotación de que este poder no es precisamente justo o apropiado. Esta connotación es precisamente lo que le lleva a usar el término a Idomeneo para caracterizar el νόος de Áyax Oileo y para explicar que sea éste inferior a los demás en todo menos en los malos pensamientos y la discordia. Se trata pues, por lo que sabemos hasta ahora, de una cualidad que supone un elemento intelectual, por cuanto califica el pensamiento de una persona, y un elemento volitivo, por cuanto se califica también una actitud y una forma de actuar. Ambos elementos, por tanto, se pueden adivinar en el νόος en cuanto sirven de base a esa cualidad.

Estos aspectos del νόος se pueden ver también en un enjundioso pasaje en el que se hace un completo dibujo de la personalidad de Aquiles preso de la cólera. Aquiles quizá sea el héroe del que más se opina a lo largo del poema y del que se hacen más observaciones respecto a su forma de ser o de comportarse. El pasaje al que hacemos referencia es *Il.* XVI 29-35, donde Patroclo, profundamente conmovido por las desgracias que acaecen a los aqueos, hace una dura semblanza de Aquiles reprochándole su actitud pasiva. Así, le dice que se ha vuelto ἀμήχανος debido a su cólera, precisamente él que es αἰναρέτης, que por su conducta es νηλεές, e incluso, en un recurso retórico, da a entender que no pertenece al mundo de los hombres, que está fuera de la comunidad, diciendo que sus padres no fueron Peleo y Tetis, sino el mar azul y las abruptas rocas, pues su νόος es ἀπηνής.

En seguida podemos apreciar que, aunque sólo uno de estos cuatro adjetivos aparezca calificando directamente a νόος, en realidad todos se refieren a éste, pues denota la función que determina el pensamiento y, por tanto, la conducta y la actitud del héroe. De este modo, podemos decir que en este pasaje (y en otros en los que se atribuyen cualidades a entidades psíquicas), se describe el carácter de una persona calificando su actitud, su conducta visible, y esto, a su vez, se lleva a cabo haciendo un semblante de la función psíquica a la que se atribuye la responsabilidad de esta actitud. Por tanto, las cualidades que expresan estos cuatro adjetivos nos pueden ayudar a descubrir la concepción que se tiene del νόος y de su papel en el psiquismo humano. Así, en primer lugar, ἀμήχανος hace referencia a lo que no se puede cambiar o en lo que no se puede influir, como las desgracias (por ej., *Il.* VIII 130) o los dioses (*Il.* XV 14); αἰναρέτης aparece una sola vez en los poemas de Homero como epíteto propio de Aquiles, y hace referencia al que por sus cualidades resulta terrible o digno de espanto para los demás; νηλεές alude al que no es compasivo y lleva la muerte, por lo que podríamos traducirlo por “despiadado”, aplicándose a Aquiles dos veces más en el poema (a su ἦτορ, *Il.* IX 497, y a él mismo, *Il.* XVI 204); por último, de ἀπηνής ya hemos hablado, aunque aquí podemos insistir en su connotación negativa, que parece resumir el panorama descalificante de todo el pasaje. Así pues, de lo dicho se puede deducir que el νόος se ve como algo que influye directamente en la concepción que tiene la persona de las cosas y en la actitud que ésta toma frente a ellas. Se trata, por tanto, de una función permanente (una disposición), de carácter primariamente intelectual, pues no se puede determinar una conducta sin pensamientos que le sirvan de base, pero que destaca como la función constitutiva de la voluntad del individuo, es decir, del conjunto de sus

resoluciones, actitudes y tendencias que desembocan en el juicio moral del otro⁴²⁸.

Asimismo, creo que podemos sacar conclusiones similares de la naturaleza del νόος en aquéllos pasajes en los que éste aparece no como el objeto de atribución de cualidades de una persona en concreto, sino de una clase de personas. Así, en *Il.* XIII 730-34, Polidamante habla de las capacidades que los dioses conceden a los hombres, las cuales no se otorgan todas juntas al mismo hombre, sino que a uno se le conceden

730 πολεμήϊα ἔργα,
 ἄλλω δ' ὀρχηστύν, ἑτέρω κίθαριν καὶ ἀοιδήν,
 ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς
 ἐσθλόν, τοῦ δέ τε πολλοὶ ἐπαυρίσκοντ' ἄνθρωποι,
 καὶ τε πολέας ἐσάωσε, μάλιστα δὲ καὐτὸς ἀνέγνω.
 acciones guerreras,
 a otro la danza, al de más allá la cítara y el canto,
 pero a otro pone Zeus de ancha voz en el pecho un νόος
 ἐσθλός, del cual muchos hombres se aprovechan,
 a las ciudades salva, y quien más lo aprecia es el que lo posee.

Con un primer vistazo al pasaje nos apercibimos de un rasgo que nos da una pista sobre lo que se quiere decir con νόος. Vemos que Homero utiliza, para referirse a capacidades que posibilitan el ejercicio de una determinada

⁴²⁸ Dicho de otro modo, el νόος aparece en estos pasajes como la función mental que encarna lo que podríamos llamar el “modo de pensar” de la persona, esto es, la disposición mental que hace que ésta tome una determinada actitud ante la vida y, por tanto, siga una conducta característica que, en última instancia, es la que provoca el juicio moral de los demás. Este carácter de νόος ha sido puesto de manifiesto también por Jahn, quien distingue en aquél dos aspectos semánticos: primero, el de “gedankliche Fähigkeit” (*facultad mental*), y, segundo, el de “Art und Weise des Denkens” (*indole del pensamiento*) (*op. cit.*, pp. 72-3), que nosotros fundimos en un solo sentido, y por Sullivan, quien destaca la íntima asociación de νόος como disposición mental con el carácter moral del héroe al que se atribuye (*op. cit.*, pp. 163-4 y n. 44).

actividad, las mismas palabras que sirven para designar la actividad misma o el instrumento con el que se ejerce ésta. De este modo, *νόος*, que aparece en el mismo plano que los otros términos, no sólo hace referencia a una capacidad con una determinada cualidad, sino también a la actividad propia de esta capacidad, pues es una creencia típicamente homérica la idea de que la posibilidad de actuar en un determinado sentido supone la acción misma y que una cosa va unida a la otra. Por tanto, decir que Zeus pone en el pecho un *νόος ἔσθλός* equivaldría a afirmar que infunde un *νοεῖν ἔσθλός*⁴²⁹. El adjetivo *ἔσθλός* denota la cualidad propia de los hombres valientes, y, por ende, famosos, que, frente a los cobardes (*κακοί*, cf. por ej., *Il.* II 365-6, IX 319), sobresalen en la lucha y cumplen así con su obligación social. Por tanto, quizá aquí se vea más clara la doble naturaleza del *νόος*: por un lado, como la función psíquica posibilitadora de una determinada conducta, y, por otro, como el ejercicio mismo de dicha conducta. Así, en este caso, podríamos decir que el *νόος* hace referencia tanto a la capacidad de juicio como al juzgar mismo, entendido no sólo como el saber lo que conviene hacer en cada situación, sino también como el dar las soluciones que mejor aprovechen en cada caso a la comunidad, esto es, concebir el mejor plan de actuación y darlo a conocer al resto⁴³⁰. Asimismo, esta doble naturaleza resulta enjuiciable, a su vez, por los efectos que produce en el entorno social. Como este enjuiciamiento es, en este caso, positivo al suponer una

⁴²⁹ Sin embargo, en otro pasaje paralelo a éste, *Il.* XVIII 419-20, donde se describen las capacidades de las servidoras áureas de Hefesto, no se hace esta identificación, empleándose sólo términos que designan capacidades y no el ejercicio de éstas. Así, se dice que estas doncellas “conocen sus labores (*ἔργα*) de los dioses inmortales”, pero no que posean *ἔργα*, como sí tienen *νόος*, *ἀνδρή* “voz”, y *σθένος* “fuerza”.

⁴³⁰ Como se puede ver, nuestra idea de “juicio” tiene aquí más bien el sentido de “cualidad de quien hace, en las cosas de la vida práctica, apreciaciones justas y prudentes” (cf. Paul Foulquié y Raymond Saint-Jean, *op. cit.*, s. v.), que un sentido más propiamente lógico o filosófico (cf. sobre estos sentidos, J. Ferrater Mora, *op. cit.*, s. v.).

conducta socialmente útil, es lógico que el mismo individuo que posee el νόος, al formar parte de la comunidad, lo considere valioso.

De los pasajes en los que νόος aparece caracterizado por la atribución de alguna cualidad, existen también dos que se pueden considerar paralelos y en los que νόος está en un mismo plano que otro término que designa también una función psíquica: la μῆτις. El primero lo encontramos en *Il.* X 224-6, donde Diomedes, antes de internarse en el campo enemigo, pide que le acompañe otro héroe, justificándose de esta manera:

σύν τε δὺ' ἐρχομένω καί τε πρὸ δ' τοῦ ἐνόησεν
 225 ὅπως κέρδος ἔη· μούνος δ' εἴ περ τε νοήσῃ
 ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.
Yendo dos, uno ἐνόησεν antes que el otro
cómo sea la ganancia; pero uno solo, aún cuando lo νοήσῃ
su νόος es más lento, y su μῆτις débil.

En estos versos se pone la atención en los límites de la función del νόος en las personas en general. Se ofrece una característica restrictiva del νόος en el ejercicio de su función propia, que es, en principio, la de νοεῖν⁴³¹,

⁴³¹ Sería conveniente que hiciéramos un análisis del significado de este verbo en el poema para saber exactamente qué tipo de función psíquica denota. En primer lugar, hay que decir que el verbo νοέω tiene en la *Iliada* una variada significación, que va desde designar los diversos matices de la percepción visual, hasta denotar diversas actividades mentales. Podemos, por tanto, describir los diversos sentidos de νοέω empezando por la simple función de ver y siguiendo la evolución semántica del término hasta llegar a sus significados más abstractos. Así pues, tenemos el siguiente esquema:

1. Designa la función de “ver”, de “percibir” algo a través del sentido de la vista (cf. por ej., *Il.* II 391, III 21, VI 470, XV 422, etc.), pudiendo tener esta función, en algunos pasajes, algunas características más específicas, como la de “divisar” a alguien a distancia (por ej., XII 335, XXI, 527), “advertir” su presencia (V 475, XXIV 337), “verle” tras haberle buscado con cierta inquietud “escrutando” con la mirada (por ej., IV 200, XVII 116, XXII 463), hacerlo con una mirada penetrante (XV 649), o “contemplar” con admiración una cosa (X 550);

2. Denota la función de “advertir”, “darse cuenta” o “apercibirse” de un hecho una vez visto, esto es, de traerlo al conocimiento con la percepción (por ej., III 374, V 669, VI 484, XI 599, etc.);

aunque con la particularidad de que aquí también se incluye a la *μῆτις*, que también tiene función propia, expresada por el verbo *μητιάω*⁴³². Esta característica restrictiva se refiere a la inferioridad de un sólo *νόος* para ejercer su función propia frente a la suma de dos *νόοι*. Esta restricción la expresa el comparativo *βράσσων*, cuyo positivo, *βραδύς*, sólo hace referencia en el poema a la lentitud de los caballos (por ej., *Il.* VIII 104, XIX 411, XXIII 310, 530)⁴³³. Se trataría, por tanto, de un empleo

3. También tiene el significado de “reconocer” algo que se ve, es decir, “percibir” algo reconociéndolo con referencia a lo ya conocido (III 396);

4. Asimismo, significa “reparar”, “caer en la cuenta” de llevar a cabo algo que debe hacerse, denotando la actividad del conocimiento que toma conciencia de algo (V 665, IX 537, X 501);

5. Designa también “saber” en el sentido de tener conocimiento de un hecho (XX 264, XXII 445);

6. “Imaginar”, esto es, representarse idealmente una cosa, con cierta carga de deseo (XV 81);

7. Denota, asimismo, la operación del intelecto consistente en “concebir” o “planear” el modo de hacer una cosa (por ej., I 543, 549, VII 358, IX 104-5, X 224-5, XII 232, XXIII 415, etc.);

8. También, en un sentido en el que está implicado el componente volitivo del pensamiento, alude a la función de “pensar” en hacer algo con el sentido de tener la intención de hacerlo (XXII 235, XXIV 560);

9. Y, por último, designa el hecho de pensar por sí mismo como signo de ser juicioso o inteligente (I 577, XXIII 305).

Así pues, y una vez hecho este recorrido de las diversas significaciones del verbo *νοέω*, hemos de advertir, aunque ya lo iremos comprobando a lo largo de este capítulo, que no todas estas significaciones son atribuibles a la función psíquica que el *νόος* representa; de hecho, sólo son aplicables a éste las actividades más directamente relacionadas con el pensamiento, el intelecto o la voluntad, siéndole ajenas las relacionadas con la percepción visual (con la excepción quizá de XV 461). Sin embargo, otros autores sí han tendido a identificar los sentidos de *νόος* y de *νοεῖν*, haciendo derivar el significado del sustantivo a partir del análisis semántico del verbo, y relacionando a *νόος* con la función visual. Entre éstos se hallan Böhme, *op. cit.*, pp. 24ss., 61ss.; Snell, *Gnomon*, p. 77, *Fuentes...*, pp. 33ss.; von Fritz, *op. cit.*, pp. 83ss.; Harrison, *op. cit.*, pp. 72-3; y Redfield, *op. cit.*, pp. 315-6.

⁴³² Este verbo significa en el poema “planear, meditar” cosas concretas con vistas a ponerlas en práctica (cf. por ej., *Il.* III 416, VII 45, X 48, XV 349).

⁴³³ Sin embargo, Jahn opina que *βράσσων* no es el comparativo de superioridad de *βραδύς*, sino de *βραχύς*, “breve, corto”. Por tanto, este autor cree que aquí lo que se le atribuye al *νόος* no es la lentitud, sino la brevedad, cualidad que corresponde sin duda al “proceso intelectual” (*Denkvorgang*) por el que se logra tener un juicio adecuado de una situación concreta. De este modo, si Diomedes pide que le acompañe un compañero, es porque quiere evitar que el curso de sus pensamientos sea tan breve que no le permita juzgar correctamente la situación. Kirk (*op. cit.*, nota a X 226) también se decanta por la derivación de *βράσσων* (< *βράχ-γων*) a partir de *βραχύς*, sobre la base de que sería un arcaísmo por parte del poeta. Nosotros, por contra, tenemos serias dudas de que *βράσσων* derive de *βραχύς* y no de *βραδύς*. De los escolios no podemos sacar nada en claro. El esolio A a *Il.* X 226 (Erbse), dice que *βράσσων* se emplea en lugar de *ἐλάσσων*, comparativo de *ἐλαχύς*, “pequeño, corto”, al cual relaciona, a su vez, con *βραχύς*; sin embargo, hace la observación de que este término no es usado nunca por Homero. Por otro lado, otro esolio (cf. J. Nicole (ed.), *op. cit.*, vol. 1) afirma que *βράσσων* equivale a *βραδύτερος*, la forma regular del comparativo de *βραδύς*. De todas formas, nosotros creemos (con LSJ, que también consideran *βράσσων* como comparativo de *βραδύς*, s.v.) que es

metafórico, con el que se intentaría expresar la lentitud de la función psíquica que el νόος representa para “concebir” el modo mejor de conseguir beneficios (seguramente en forma de botín) con la incursión⁴³⁴, frente a la mayor rapidez y eficacia que supondría la suma de las funciones de νοεῖν de dos hombres⁴³⁵. De este modo, para nosotros el νόος representa en este pasaje la función del hombre que “concibe” o “planea” el mejor modo de llevar a cabo una acción en su propio provecho. Aquí estaríamos, por tanto, ante una función de un marcado corte intelectual en el que se halla más diluído el elemento volitivo, pero que seguiría conservando sus rasgos caracterizadores, como ocurría con pasajes anteriores en los que se hacía referencia al νόος de personas concretas.

Veremos si esta interpretación se adecuaba a lo que representa el νόος en el segundo pasaje aludido y saquemos después las conclusiones pertinentes a la vista de ambos textos. Nos referimos a *Il.* XXIII 590, donde Antíloco se excusa de su conducta en la carrera de carros ante Menelao, atribuyéndola al νόος y a la μῆτις, propios de los jóvenes:

οἷσθ' οἶαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι·

590 κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.

Sabes cómo resultan las transgresiones de un varón joven:

pues su νόος es más impetuoso y su μῆτις débil.

mucho más probable la derivación de βραδύς porque éste es un término atestiguado en el poema, mientras que βραχύς no aparece nunca ni en la *Iliada* ni en la *Odisea*.

⁴³⁴ Otros autores interpretan aquí la función del νοεῖν no como un “concebir” o “idear” el modo de lograr una ganancia, sino más bien como un “ver”, en el sentido de “prever” las ventajas o inconvenientes que se presentan ante una situación determinada (cf. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia Antigua* [trad. de Antonio Piñero de *Les ruses de l'intelligence*, Flammarion, 1974] p. 24; y también S. D. Sullivan, *op. cit.*, p. 164).

⁴³⁵ Eustacio ilustra gráficamente este hecho diciendo que se asemeja a un manojo de juncos, pues uno unido a otro es irrompible, mientras que uno solo, al ser más fino, se rompe fácilmente. Y además, añade el proverbio: εἷς ἀνὴρ οὐδεὶς ἀνὴρ, “un (solo) hombre (equivale) a ninguno” (*Eustathii...*, v. 3, p. 45).

Aquí se utiliza otro adjetivo para determinar la peculiaridad del νόος, mientras que el adjetivo usado para μῆτις es el mismo que en el pasaje anterior. Κραιπνότερος es el comparativo de superioridad de κραιπνός, que denota precisamente lo contrario de βραδύς, esto es, la rapidez, especialmente la de los pies de un hombre raudo que corre presuroso (de hecho, en *Il.* XXIII 749, Aquiles ofrece una crátera de premio para el que sea más ligero con pies κραιπνοί en la carrera pedestre). Como en el caso de βραδύς, Homero sólo usa una vez κραιπνός en el poema para referirse al νόος, lo que pone de manifiesto el uso metafórico de estos términos en estos contextos para designar dos cualidades opuestas del νόος : por un lado, la lentitud en el desarrollo de su función, lo que supone una menor capacidad intelectual del individuo, y por otro, la rapidez en el ejercicio de la misma función, lo que significa, curiosamente, no una mayor capacidad intelectual de la persona, sino una propensión mayor para la precipitación de juicio, lo que, en ambos casos, constituye una característica negativa para el sujeto⁴³⁶. De ahí que el νόος venga caracterizado por estos adjetivos y que a la μῆτις se le atribuya en ambos pasajes la misma cualidad, la de ser λεπτή, que en el poema designa lo que es pulido o de constitución lisa o tenue (por ej., *Il.* XXIII 506 del polvo, o XXIII 854 de una cuerda), de modo que, aplicada a la μῆτις, sólo puede querer decir que la función de ésta es débil y de poca importancia⁴³⁷.

⁴³⁶ En esto coincidimos con Böhme, para quien el adjetivo κραιπνός no denota una cualidad positiva (por ej., una mayor viveza de mente), sino negativa, lo cual le lleva a equiparar el tener un νόος κραιπνότερος con ser ἄνοος. Por tanto, νόος no puede tener, en su opinión, el sentido positivo de “entendimiento” (*Verstand*), pues éste supone racionalidad y sensatez, sino el más neutro de “alma” (*Seele*) o “mente” (*Sinn*) (*op. cit.*, p. 58 n. 1).

⁴³⁷ El escolio bT a *Il.* XXIII 590 (Erbse), señala ambas características de νόος y μῆτις en este pasaje: por un lado, dice que el νόος es ὀξύτερος κατὰ κίνησιν καὶ πράξιν, “más precipitado para el movimiento y la acción”, mientras, por otro, de la μῆτις, que identifica con el término βουλή, “voluntad, determinación”, dice que es ἀσθενής, “débil”. Por otra parte, Eustacio usa también este

Pero, llegados a este punto, ya es hora de que pongamos de manifiesto qué es la *μῆτις* y qué semejanza tiene con el *νόος* para que ambos aparezcan coordinados en el mismo verso. Lo primero que llama la atención es que, en estos dos pasajes, la *μῆτις* designa, como el *νόος*, una función psíquica permanente de la persona que, por un lado, percibe las condiciones del entorno y, por otro, puede cambiar con la edad. Sin embargo, ésta no es la significación más prominente de este término en el poema. De hecho, en la mayor parte de los contextos en los que aparece, la *μῆτις* designa un producto concreto de esta función psíquica: el plan o proyecto que alguien trama o medita (con *ὑφαίνω*, “tejer, urdir”, *Il.* VII 324, IX 93; con *φράζομαι*, “reflexionar, ponderar”, IX 423, XVII 634, 712), lo que supone, por tanto, que también se pone de manifiesto mediante la palabra (con *ἐνέπω*, VII 447 y XIV 107), para solucionar un problema práctico que no suele ser susceptible de ser resuelto por otro medio. Este significado de *μῆτις*, como veremos, también es compartido por el *νόος* en otros pasajes, lo que lleva aún más allá la semejanza de ambos términos, pues se solapan sus campos semánticos incluso en sus significados derivados⁴³⁸. De todos modos, también existen otros pasajes en los que *μῆτις* designa esa función psíquica permanente a la que hacemos referencia. Por un lado, tenemos aquéllos en los que aparece en la fórmula *Ὀδυσῆα* (*Ἔκτορ*, VII 47, XI 200) *Διὶ μῆτιν ἁτάλαντον*, “Odiseo, de *μῆτις* semejante a Zeus” (II 169, 407, etc.), y, por otro, un significativo pasaje en el que se nombra a la

mismo adjetivo para caracterizar a la *μῆτις* (*Eustathii...*, v. 3, p. 52). En nuestros días, algunos autores prefieren traducir el término *λεπτή* por “ligera”, dando a entender que aquí la *μῆτις* del hombre joven está privada del peso de la experiencia propia de la madurez y que, por tanto, es irreflexiva e impulsiva, incapaz de prever las consecuencias de las acciones de la persona. Una imagen de la juventud que halla su eco en otros autores griegos posteriores a Homero como Teognis 629, o Platón *Leyes* 929 c (cf. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 22ss.).

⁴³⁸ También Böhme ha puesto de manifiesto la relación semántica existente entre los términos *νόος* y *μῆτις*. De hecho, dice que son “sinónimos” (*synonym*) (*op. cit.*, p. 58 y n. 1).

μη̃τις hasta cuatro veces en seis versos. Se trata de *Il.* XXIII 313-8, donde Néstor, entre los consejos que da a su hijo Antíloco para que afronte con éxito la carrera de carros, le dice que meta *μη̃τις* en su *θυμός*, pues con la *μη̃τις* el leñador consigue más que con la fuerza física (*βίη*), el piloto consigue manejar una nave azotada por el viento, y posibilita a un auriga superar a otro a pesar de tener caballos más lentos. Y es esta característica la que le interesa resaltar a Néstor, pues Antíloco tiene caballos más tardos que los demás. Así pues, la *μη̃τις* designa aquí una función mental próxima a lo que nosotros llamamos “inteligencia práctica”⁴³⁹, es decir, la habilidad o la maña de quien sabe sacar, gracias al dominio de un arte, el mejor partido a una situación en la que tiene desventaja⁴⁴⁰.

Por lo tanto, si hacemos una síntesis de todas estas consideraciones, podemos decir que la *μη̃τις*, en *Il.* X 226 y XXIII 590, denota una función mental de carácter eminentemente práctico, pues en ella se centra la capacidad “técnica” de la persona para comprender una situación concreta y saber sacar el mejor partido de ella (lo que concuerda plenamente con el significado del verbo que expresa su función propia: *μητιάω*). Esto nos permite, por consiguiente, delimitar también el sentido de *νόος* en estos dos pasajes, y, asimismo, confirmar la interpretación que hacíamos de este

⁴³⁹ Esta es exactamente la traducción que ofrece Böhme del término: “praktische Klugheit” (*op. cit.*, p. 58 n. 2).

⁴⁴⁰ A una conclusión similar llegan Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (*op. cit.*, pp. 17ss.) en su análisis del significado de *μη̃τις* tomando como base este pasaje de la carrera de carros de Antíloco. Para estos autores, la *μη̃τις* es una forma particular de inteligencia, en concreto, una “prudencia astuta”. De hecho señalan que la *μη̃τις* siempre aparece en los contextos en los que el acento incide en la eficacia práctica, en la búsqueda del éxito en el ámbito de la acción. En este marco, pues, la *μη̃τις* es, para estos autores, la astucia artera y sutil que compensa con el engaño y el fraude la desventaja de fuerza o poder, y permite superar al adversario; que hace que se esté atento, al acecho, a la búsqueda de la ocasión propicia (*καιρός*), concentrado en el presente, y, a la vez, con la vista puesta en el futuro, previendo lo que puede pasar; y, por último, que se muestra de forma múltiple, abigarrada y sinuosa, con flexibilidad para plegarse a la imprevisión de los acontecimientos y adaptarse a la realidad cambiante y ambigua, donde no hay reglas fijas que aseguren el éxito, para encontrar una salida oculta a una situación oscura.

término al decir que el νόος representaba la función del hombre que concibe el mejor modo de llevar a cabo una acción en su propio provecho. Efectivamente, de eso se está tratando en ambos contextos: en X 226, lo que se quiere decir es que el νόος y la μῆτις de un hombre solo es inferior a la de dos hombres juntos para sacar mayor beneficio de una situación concreta; mientras que en XXIII 590, Antíloco basa su disculpa diciendo que los jóvenes tienen un νόος y una μῆτις que les lleva a beneficiarse en cada circunstancia (como él lo ha hecho venciendo en la carrera de carros a pesar de tener caballos más lentos) más allá del respeto por los mayores⁴⁴¹. Asimismo, recordemos que en II. XIII 732 se decía que de un νόος ἔσθλός muchos hombres “sacan provecho” (ἐπαυρίσκω). Por lo tanto, el νόος designa, en estos contextos, una función mental permanente que proporciona un conocimiento práctico con el que la persona se beneficia de situaciones concretas, y que, además, se juzga según su eficacia en el desarrollo de este papel⁴⁴².

Creo que estas consideraciones sobre la índole del νόος en estos pasajes son también importantes para entender lo que significa el término en otro contexto en el que aparece designando la función psíquica de la persona

⁴⁴¹ Cf. el paralelismo en el uso de νόος y μῆτις aquí con el que se hace de φρένες en II. III 108, donde se aplicaba también a los jóvenes. Al analizar este pasaje, decíamos que las φρένες representaban una función mental de la que, por su volubilidad, se hacía derivar un modo de conducta que se juzga como perjudicial para la paz de la comunidad.

⁴⁴² No queremos olvidarnos de otros dos rasgos de νόος que también se hallan presentes en estos tres últimos pasajes. Primero, νόος también puede designar aquí el proceso mental, la actividad intelectual misma y no sólo la función o facultad que la posibilita, como veíamos de forma clara en XIII 732. Y, en segundo lugar, es posible considerar a νόος también como una disposición psicológica de la que se deriva un comportamiento caracterizador (en este caso, sería algo así como el modo de pensar propio de los jóvenes o del que se adentra solo en el campo enemigo), sentido que aparecía evidente en III 63 o XXIII 484. De todos modos, estos rasgos de νόος no dejan de ser secundarios para nosotros en X 226 o XXIII 590. Otra opinión es la de Jahn, para quien el único sentido posible de νόος en X 226 es el de “proceso intelectual” (*Denkprozeß*), mientras que en XXIII 590 dicho sentido se amplía hasta denotar la “índole del pensamiento” (*Art und Weise des Denkens*), esto es, la disposición mental que revela el modo de ser de la persona o de la clase de personas al que νόος se refiere (*op. cit.*, pp. 58-9).

de cuya cualidad depende su utilidad para el individuo. Nos referimos a *Il.* XXIV 354ss., donde el heraldo que acompaña a Príamo hacia la tienda de Aquiles para pedir el rescate de Héctor, al advertir la presencia de Hermes en forma humana, dice a Príamo:

φράζεο Δαρδανίδη· φραδέος νόου ἔργα τέτυκται.

355 *ἄνδρ' ὄρώ, τάχα δ' ἄμμε διαρραίσεσθαι οἶω.*

ἀλλ' ἄγε δὴ φεύγωμεν ἐφ' ἵππων, ἧ μιν ἔπειτα

γούνων ἀψάμενοι λιτανεύσομεν αἶ κ' ἐλεήσῃ.

¡Pondera, Dardánida! Ponderado νόος requieren (nuestros) actos.

Veo a un hombre, y creo que pronto nos destrozará.

Pero ¡ea! Huyamos sobre los caballos, o, si no,

supliquémosle abrazados a sus rodillas por si tuviera compasión.

El heraldo exhorta a Príamo, esto es, a su νόος, a que ejerza una función intelectual con la que poder determinar el curso de sus actos ante una situación inesperada, explicitando, además, la condición que se requiere para ello. Dicha condición se basa en la cualidad del νόος, expresada con un término, φραδής, que posee la misma raíz *φραδ, que el verbo que designa la función cognitiva del νόος a la que se hace referencia: φράζομαι. Este verbo, en los contextos en que aparece, como aquí, en imperativo, expresa el acto de pensar o meditar sobre lo que conviene hacer para solucionar los problemas que suscita la situación presente, tanto al propio individuo (por ej., *Il.* XIV 3, XX 115), como a la comunidad (por ej., IX 251, XVII 144). Por tanto, la cualidad de ser φραδής, requerida para el νόος, es la de tener la capacidad de pensar sobre el modo mejor de actuar para solucionar un problema concreto, lo que coincide más o menos con lo

que se puede deducir, por vía negativa, de analizar el significado del término opuesto ἀφραδής, que designa la cualidad del que es insensato, incauto o negligente y, a causa de ello, observa un comportamiento incorrecto⁴⁴³. Así pues, el νόος debe hacer referencia aquí a la “inteligencia práctica”⁴⁴⁴, caracterizada por proporcionar a la persona el medio de concebir el modo más apropiado y conveniente de actuar ante una situación problemática, que es lo que demanda el heraldo de Príamo, aunque sea él el que ofrezca seguidamente el modo de actuación posible. Se trataría, por tanto, de un tipo de νόος análogo al νόος ἐσθλός de XIII 733, y al que veremos en XIV 62, donde cumple también la función expresada por el verbo φράζομαι, es decir, la de concebir el modo de actuar de la mejor forma posible.

No quiero dejar de aludir a un pasaje en el que la caracterización de la persona no viene determinada tanto por la cualidad que se atribuye al νόος, sino que el νόος mismo constituye, junto a otras, una cualidad caracterizadora. Se trata de *Il.* XVIII 419-20, donde se dice que las servidoras mecánicas de Hefesto tienen

. . . νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδῇ

420 καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν.

. . . νόος en las φρένες, y también voz

y fuerza, y conocen sus labores de los dioses inmortales.

⁴⁴³ En esto coincidimos con la interpretación que de ambos términos hace el escolio bT a *Il.* XXIV 354 (Erbse), que ofrece como sinónimos los adjetivos συνετός y ἀσυνετός, que expresan, respectivamente, la cualidad propia del que comprende fácilmente un problema y se sabe conducir en una determinada situación, y su contraria. Por tanto, el primero se pueden traducir como “inteligente, sagaz” y, de ahí, “prudente”, y el segundo como “necio, falto de entendimiento”.

⁴⁴⁴ Para Jahn es la “Denkfähigkeit” (capacidad de pensamiento), en el sentido de “Verstand” (entendimiento) (*op. cit.*, p. 71).

Como ya vimos⁴⁴⁵, este pasaje está en íntima relación con otros, como *Il.* I 115 y XIII 432, en los que las *φρένες* comparten el mismo papel que juega el *νόος* aquí, es decir, el de ser una cualidad psíquica caracterizadora de una persona junto a otras cualidades de carácter físico, como la belleza, la constitución o la figura corporal. Analizando estos pasajes, llegamos a la conclusión de que tanto *νόος* en XVIII 419, como *φρένες* en I 115 y XIII 432, designan una función psíquica⁴⁴⁶ que identificábamos con la capacidad cognitiva, característica del propio sujeto, de tener un juicio sensato y apropiado a su condición, del que, además, se derivan unas perspectivas de conducta.

Por último, quisiera incluir aquí otro pasaje en el que creo que el *νόος* juega también un papel destacado en el semblante caracterizador de la persona. Se trata de *Il.* XXIV 374ss., donde Príamo, tras ser tranquilizado por Hermes, que se le presenta en figura humana, le dice:

ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα,
 375 ὅς μοι τοιόνδ' ἦκεν ὁδοιπόρον ἀντιβολῆσαι
 αἴσιον, οἷος δὴ σὺ δέμας καὶ εἶδος ἀγητός,
 πέπνυσαί τε νόῳ, μακάρων δ' ἔξεσσι τοκῆων.
Pero ya también uno de los dioses ha puesto encima de mí la mano,
el cual me ha llevado a encontrarme con un caminante
de tan buen augurio como tú, de estatura y figura admirable,
eres sensato de νόος, y descendes de felices progenitores.

En seguida vemos que este pasaje está en consonancia con el pasaje anterior y con otros pasajes en los que se enumeran los rasgos más característicos de

⁴⁴⁵ Cf. *supra*, p. 234.

⁴⁴⁶ A esto mismo se refiere Jahn cuando traduce *νόος* en XVIII 419 por "Fähigkeit zu geistigen Aktivitäten" (*capacidad para las actividades mentales*) (*op. cit.*, p. 65).

la persona, tanto físicos como psíquicos. Ahora bien, a primera vista no parece que aquí se atribuyan cualidades al νόος que dibujen una semblanza caracterizadora de la persona, ni que éste constituya en sí mismo una cualidad. Sin embargo, pienso que la expresión πέπνυσαί τε νόω, con la que se describe un rasgo de la personalidad del individuo, no es más que una variante de otro tipo de frase que podía haber utilizado aquí el poeta, tal como ha hecho en otros lugares ya vistos (por ej., *Il.* XIII 732, XVIII 419, XXIII 590), en los que al término νόος se le asigna directamente un adjetivo que denota una cualidad. De hecho, Homero utiliza en otros contextos el participio perfecto pasivo πεπνύμενος como adjetivo calificativo aplicado tanto al nombre de la persona (como epíteto, por ej., *Il.* III 203, VII 347, XXIII 586, etc.), como a sus palabras (IX 58) o pensamientos (VII 278). Por tanto, pienso que, en el lenguaje homérico, decir, como aquí, de alguien πέπνυσαί τε νόω, es decir, que tiene la cualidad de ejercer la función propia del πεπνύμενος por medio de su νόος, equivaldría a decir, por ejemplo, que tiene un πεπνύμενος νόος o que su νόος es πεπνύμενος. Esto supone, por consiguiente, pensar que el papel del νόος, en el contexto que estamos analizando, es el mismo que en los pasajes en los que aparece como la función a la que se atribuyen cualidades caracterizadoras de la persona⁴⁴⁷.

⁴⁴⁷ Böhme, que considera que νόω tiene aquí un sentido instrumental, también piensa que νόος designa aquí una facultad o capacidad (*Fähigkeit*) con la que se pretende caracterizar a la persona después de haberse aludido a su δέμας y su εἶδος (*op. cit.*, p. 54 n. 2). Nosotros, tal como se aprecia en la traducción, pensamos con Darcus (*op. cit.*, p. 34) que νόος aparece aquí más bien en dativo de relación (según Darcus, "dative of respect"), pero no estamos de acuerdo con esta autora en considerar a νόος como una entidad psíquica en la que se localizan las funciones intelectuales de la persona, sino que creemos más bien (con Böhme) que se trata de una función psíquica que regula el desenvolvimiento vital de la persona y, por tanto, revela la naturaleza característica de ésta. Por otro lado, existe también la postura indecisa representada por Jahn, quien afirma que no es posible saber en este contexto si νόος está en dativo locativo y designa una instancia mental interna, o aparece en dativo instrumental y denota la facultad de pensar (*op. cit.*, p. 95).

Una vez llegados a este punto, debemos averiguar qué tipo de cualidad es la que se atribuye al νόος con el perfecto πέπνυμαι y cómo afecta esto a la consideración del propio νόος. En primer lugar, hay que decir que el perfecto πέπνυμαι se utiliza siempre referido a personas de las que se quiere destacar su sensatez, sabiduría o prudencia, sea porque son de edad avanzada y, por tanto, saben más (como Anténor, por ej., III 148, 203, VII 347), porque poseen un especial ingenio que les hace saber lo más conveniente en cada momento y lograr, así, ser respetados por la comunidad a pesar de su juventud (como Antíloco, XXIII 440, 570, 586), porque son especialmente valiosos como consejeros y autores de ideas útiles y provechosas (como Polidamante, XVIII 249), o porque tienen una especial capacidad para ejercer una función social tan importante como la de ser heraldos (VII 276, IX 689)⁴⁴⁸. Por tanto, expresa siempre la posesión de una cierta facultad mental a la que va unida una especial virtud moral que se juzga como valiosa por la comunidad y que suscita el respeto de ésta⁴⁴⁹. Así

⁴⁴⁸ Los heraldos son los representantes de la autoridad de los reyes y ejercen diversas funciones importantes para el funcionamiento social, como la de convocar la asamblea, separar a los combatientes, hacerse cargo de la preparación de los sacrificios o ser los mensajeros de los señores. Son personas inviolables y muy apreciadas por la comunidad, recibiendo epítetos como θεῖοι, “divinos” (Il. IV 192) o δῖφιλοι, “amados de Zeus” (Il. VIII 517), por lo que pensamos que es precisamente esta creencia de que son personas especialmente capaces tanto intelectual como moralmente para cumplir su deber social, lo que motiva que el poeta les llame πεπνύμενοι.

⁴⁴⁹ Víctor Magnien, atribuyendo a Homero la antigua creencia, que aparece en los escritos hipocráticos y en Galeno, de que existe en el cuerpo un aliento de alma (πνεῦμα ψυχικόν, según Galeno) que parte del cerebro y transporta el pensamiento y causa la consciencia, traduce πέπνυσσάι τε νόω en Il. XXIV 377 por “tu reçois le soufflé de la pensée” (tú recibes el aliento del pensamiento), y, además, interpreta πεπνυμένος con los sentidos de “inspiré par la pensée” (inspirado por el pensamiento), “chez qui la pensée suit bien son cours” (en quien el pensamiento sigue bien su curso) o “dont les actes et les paroles sont dirigés par la pensée” (en el que los actos y las palabras son dirigidas por el pensamiento) (V. Magnien, “Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l’âme”, *Revue des études grecques*, 40 (1927) p. 137). Como vimos (cap. 1 n. 53), Onians también defendía la teoría de que en Homero fenómenos mentales como la inteligencia y la consciencia dependían del aliento interno que residía en las φρένες (op. cit., I, cap. III, pp. 57-9). Sin embargo, nosotros albergamos serias dudas sobre la identificación en Homero del hecho de “ser consciente” o “sensato” con el de “tener aliento” o “respirar”, y, desde luego, no hemos encontrado en la *Iliada* ninguna base para aceptar otro sentido de πέπνυμαι que el de “ser sensato o inteligente”. Cf. la negativa de Nehring a aceptar una misma raíz para los verbos πέπνυμαι y πνέω (op. cit., pp. 110-111).

pues, y teniendo en cuenta lo dicho en pasajes anteriores, el hecho de atribuir al νόος la cualidad de ser πεπνύμενος, o de decir que alguien πέπνυται por su νόος, supone la consideración de éste como una función cognitiva de especial relevancia para el correcto desenvolvimiento vital del individuo en sociedad, es decir, como la inteligencia que regula el comportamiento y la conducta con el fin de hacer ésta lo más acorde posible a los valores sociales, que es, precisamente, lo que hace que dicha función sea tan apreciada.

Creo que antes de terminar este párrafo convendría llamar la atención sobre un aspecto interesante del νόος que se deduce del papel que juega éste en los pasajes vistos. Me refiero al hecho de que cada individuo tiene un νόος propio, personal y característico, y que, por tanto, distintos individuos pueden tener diferentes νόοι. Esto supone, a su vez, lo siguiente: atribuir cualidades al νόος de un individuo concreto significa, pues, caracterizarlo como tal. Además, ello es extensible para colectividades y comunidades enteras de individuos, las cuales pueden tener también su propio νόος, que, a su vez, puede ser empleado asimismo para caracterizarlas⁴⁵⁰. Ante esto, pues, surge la cuestión de saber cuál es el fundamento de esta diferenciación de νόοι, es decir, cuál es la razón de que cada individuo o cada pueblo pueda tener su propio y característico νόος. Kurt von Fritz ya adelantó una respuesta a esta cuestión. Para este autor, la explicación descansa en el hecho de que en estos pasajes no se pone el acento en que νόος denota la función que reconoce la verdadera naturaleza o esencia de las cosas más allá de su apariencia sensible, lo cual es común a todos los νόοι, sino en que cada νόος percibe una situación y reacciona

⁴⁵⁰ Este aspecto del νόος ya fue notado por von Fritz (*op. cit.*, p. 82).

frente a ella de un modo diferente. Por tanto, que haya diferentes *νόοι* no se basa en el hecho mismo del apercibimiento de una situación concreta y de la reacción que este apercibimiento nos produce, sino en la diferencia de significado que dicha situación tiene para una persona o para otra⁴⁵¹. Así pues, para von Fritz, cuando el poeta dice, por ejemplo, que una persona tiene un *νόος θεουδής* (*Od.* VI 121, VIII 576, etc.), quiere decir, en primer lugar, que este hombre reacciona con *αἰδώς* a la presencia o aparición de un dios, lo que implica, a su vez, que un dios significa más para él y que él “ve” más en un dios que un hombre que, por ejemplo, no tiene un *νόος θεουδής*.⁴⁵² En suma, podemos concluir que la diferencia de *νόοι* se basa en la distinta índole de la función psíquica que el *νόος* representa en cada persona, no porque esta función “opere” de forma distinta en una y en otra, o en una colectividad y en otra, sino porque se halla condicionada de forma distinta: por la edad del individuo, por su estatus social, por su cualidades innatas, o por su carácter revelado en sus acciones.

3.2.2. *νόος como función psíquica que ofrece superioridad sobre los demás*

Como función psíquica permanente y propia de la persona, el *νόος*, como hemos visto, puede concebirse también como una cualidad en sí misma que caracteriza y aprovecha al que la posee. Ahora veremos que, además, va a permitir a la persona que lo tiene sobresalir sobre los de su clase, es decir, le confiere a aquélla cierta superioridad.

⁴⁵¹ También Redfield comparte esta opinión, al considerar que la diferencia entre los *νόοι* de distintos hombres y sociedades se debe al hecho de que el *νόος* se caracteriza por captar el significado que tienen los objetos para el propio sujeto, de modo que *νόος*, en este sentido amplio, llega a identificarse con “el modo de pensar” de dicho sujeto (*op. cit.*, p. 317 y n. 40).

⁴⁵² Sobre esta explicación, cf. K. von Fritz, *op. cit.*, p. 90.

Esto se ve claramente en *Il.* XV 643, donde se dice que Perifetes era mejor que su padre

*παντοίας ἀρετάς, ἡμὲν πόδας ἡδὲ μάχεσθαι,
καὶ νόον ἐν πρώτοισι Μυκηναίων ἐτέτυκτο*⁴⁵³
*en todas las cualidades, con los pies y luchando,
y por su νόος había llegado a estar entre los primeros de los miceneos.*

Creo que podríamos incluir aquí al νόος dentro de la categoría de las ἀρεταί, aunque, eso sí, teniendo en cuenta la diferencia de planos en la que se desenvuelve la vida pública del héroe homérico: por un lado, la esfera de la fuerza, del combate y la lucha, y, por otro, la esfera de la palabra, del consejo y del ágora. En el poema, la ἀρετή casi siempre viene confinada en el primer plano, como la cualidad deseable que conforma la excelencia del guerrero y que se revela en el combate (cf. por ej., *Il.* VIII 535, XIII 277)⁴⁵⁴. Lo que vemos confirmado aquí al hablar de los pies, es decir, de la velocidad, que también es una cualidad guerrera (recordemos el epíteto de Aquiles, πόδας ὠκύς, “de pies veloces”, *Il.* I 58, etc.) y de la lucha. Pero pienso que la estructura en paralelo de los versos supone que el νόος se considera una cualidad propia de la otra esfera, la de la palabra y la asamblea, que es donde se revela el pensamiento, la función intelectual del que tiene sabios consejos que dar. Se trataría, por tanto, no de la ἀρετή propia de un Aquiles o un Héctor, sino más bien la de un Néstor o un Polidamante.

⁴⁵³ Consideramos νόον aquí como un acusativo de relación (cf. S. M. Darcus, *op. cit.*, p. 35).

⁴⁵⁴ Sobre la ἀρετή, véase por ej., Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1936² (*Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. esp. de Joaquín Xirau, México, FCE, 1957, pp. 19ss.).

Estaríamos hablando, por consiguiente, del νόος como una función eminentemente intelectual mediante la cual la persona concibe y revela ideas o planes que sirven de utilidad a la colectividad. Se trataría, así, de una capacidad mental propia de alguien sensato⁴⁵⁵. Una interpretación que creo viene confirmada por el paralelismo existente entre el νόος en este pasaje, y las φρένες en *Il.* XVII 171, donde se dice que Glauco es de φρένες superior (περὶ φρένας ἔμμεναι) a todos los licios. Aquí decíamos que las φρένες hacían referencia a la capacidad cognoscitiva propia de alguien sensato, y que, además, eran las responsables de las palabras de éste (*XVII* 173), lo que veíamos que estaba íntimamente relacionado con el hecho de que las φρένες aludieran a la capacidad de tener pensamientos⁴⁵⁶. Por tanto, pienso que a este tipo de capacidad que ofrece superioridad en la esfera de la palabra hace referencia el νόος aquí.

En este contexto, hay que traer a colación cinco pasajes en los que se habla de un tipo especial de νόος : el de Zeus. Los dos primeros, *Il.* XVI 688-90 y *XVII* 176-8, constituyen una construcción formular casi idéntica, mientras que el tercero, *Il.* VIII 143, el cuarto, *XVI* 103, y el quinto, *XV* 242, aunque distintos, están íntimamente relacionados con los anteriores. En estos pasajes también se habla de la superioridad que otorga el νόος al que lo posee, aunque con la particularidad de que se trata del νόος de Zeus, cuya influencia se extiende incluso hasta el punto determinar la suerte de los hombres, lo que se aprecia de forma concreta en el cuarto y quinto pasajes.

Así pues, empecemos viendo los versos (*XVI* 688-90):

⁴⁵⁵ Jahn coincide plenamente con nosotros al definir a νόος aquí como una “intellektuelle Fähigkeit” (facultad o capacidad intelectual) (*op. cit.*, pp. 64-5).

⁴⁵⁶ Cf. *supra*, pp. 239-40.

ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ περ ἀνδρῶν.⁴⁵⁷
 ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην
 690 ῥηϊδίως, ὅτε δ' αὐτὸς ἐποτρύνησι μάχεσθαι·

*Pero siempre es más poderoso el νόος de Zeus que el de los hombres;
 el cual ahuyenta al varón esforzado o le arrebató la victoria
 fácilmente, aunque otras veces él mismo lo insta a luchar.*

El comparativo *κρείσσων*, formado del adjetivo *κρατύς*, “fuerte, poderoso”, designa en general en el poema una superioridad en fuerza combativa, lo que conlleva, por tanto, la preeminencia en posición social (cf. por ej., *Il.* I 80, XIX 217, XXIII 578 etc.). Esta característica de *κρείσσων* encaja bien con Zeus, pues este dios supera a todos los demás dioses y hombres especialmente en *κάρτος*⁴⁵⁸ y *σθένος* (*Il.* XV 108), o en *βίη* (XV 165), cualidades que designan sobre todo la fuerza física y, por ende, el poder que ésta trae consigo. Sin embargo, por eso mismo sorprende a primera vista que se aplique al *νόος*, que, como hemos comprobado hasta ahora, se trata de una función psíquica eminentemente intelectual. Pienso que esto no nos debe extrañar tanto si tenemos en cuenta que la intención del poeta aquí es resaltar la superioridad de un aspecto del *νόος* de Zeus, su poder para influir en la conducta de los hombres, de la misma forma que el uso de *κρείσσων* en otros pasajes ponía de manifiesto la preeminencia del poder o la fuerza de determinado héroe o dios sobre otro inferior. Con ello, el poeta pretende mostrar lo efímero de los designios y de las acciones humanas frente a la voluntad de los dioses, personalizada en este caso en el

⁴⁵⁷ En *Il.* XVII 176, el único cambio consiste en la substitución del final de verso *ἢ περ ἀνδρῶν* por *αἰγιόχοιο*.

⁴⁵⁸ O, también, *κράτος*, término del que se deriva precisamente el adjetivo *κρατύς*, y, por tanto, *κρείσσων*.

mayor de todos, Zeus. Así, en XVI 688, se contrasta la fuerza de los consejos que Aquiles le hizo a Patroclo antes de permitir que éste entrara en combate con la del νόος de Zeus, que, a pesar de cuáles puedan ser las intenciones del héroe, puede hacerle huir de la lucha o, todo lo contrario, instarle a ella. Mientras que, en XVII 176, Héctor quiere decir que a pesar de que él no teme el combate ni el ruido de los caballos en la batalla, está a merced del νόος de Zeus, que puede dar la victoria a uno o quitársela a voluntad.

Por lo tanto, y visto el sentido de ambos pasajes, ¿qué designa aquí νόος? Lo que está claro es que viene caracterizado más que por cualquier otra cosa, por su poder, por su capacidad de influir y determinar las acciones de los otros, es decir, por constituir el centro de los designios, deseos o intenciones con los que Zeus condiciona la vida de todos sus subordinados, sean de la esfera divina o de la humana⁴⁵⁹. Se trata, por tanto, de una

⁴⁵⁹ Este aspecto del νόος de Zeus también es resaltado por el escolio bT a este pasaje, que dice que, aunque Aquiles había aconsejado a Patroclo lo mejor, “prevalece” (κρατεῖ) la “intención” (γνώμη) de Zeus, que quiere matar a éste como venganza por la muerte de su hijo Sarpedón. El término γνώμη, usado aquí y en algún otro escolio como sinónimo de νόος, tiene, como éste, un sentido preeminentemente intelectual, pues designa tanto la facultad del conocimiento como el producto concreto de esa facultad, especialmente cuando este producto expresa la actitud de la persona ante un hecho determinado, por lo que puede traducirse por “opinión o “parecer”. Pero también tiene un sentido de corte más volitivo, denotando, como en este escolio, la “intención” o el “propósito” de la persona. A este respecto, creo que es interesante traer aquí a colación las consideraciones que hacen Detienne y Vernant sobre la supremacía de Zeus sobre los hombres y los dioses. Estos autores hacen residir esta supremacía sobre todo en la posesión de μῆτις por parte de Zeus, una función psíquica que ya hemos visto que es estrictamente paralela al νόος. Desde este punto de vista, la μῆτις (o el νόος) es el arma absoluta que garantiza la victoria y la dominación duradera y universal al que la posee, frente a la fuerza física, que está sujeta a las vicisitudes del tiempo, pues siempre puede aparecer alguien que sea más fuerte que tú. Por tanto, si Zeus es superior a todos los demás dioses y hombres es porque es por excelencia el dios de la μῆτις, la cual consistiría, de este modo, en el conocimiento total de todo lo que sucede en el mundo, en la astucia que nada se le escapa y que no conoce esa distancia entre proyecto y realización en la que aparecen las asechanzas de lo imprevisto (cf. M. Detienne y J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 20). Por tanto, estos autores prefieren ver la superioridad de Zeus en el dominio de lo intelectual, pero haciendo alusión a una inmediatez de acción que acerca este dominio al plano volitivo, a la esfera de la decisión en la que no cabe la duda. Una postura muy cercana, por otra parte, a la de T. Jahn (*op. cit.*, p. 78), quien entiende que el νόος de Zeus es superior en cuanto potencia intelectual cuyos planes siempre se realizan, esto es, en cuanto que su voluntad no puede detenerse, tal como se deduce también de II. VIII 143., y, por otro lado, a la de S. D. Sullivan, quien entiende que el νόος de Zeus no sólo constituye la fuente intelectual de planes y pensamientos, sino también de propósitos e intenciones,

función psíquica donde se resalta más el aspecto volitivo que el propiamente intelectual, aunque ambos elementos conformen su carácter. Así pues, estamos hablando más de la voluntad basada en propósitos concretos que de la capacidad de concebir planes abstractos.

Creo que lo mismo podemos decir del tercer pasaje a que hacíamos referencia. Se trata de *Il.* VIII 143, donde Néstor exhorta a Diomedes a huir con él, diciendo:

*νῦν μὲν γάρ τούτῳ Κρονίδης Ζεὺς κῦδος ὀπάξει
 σήμερον· ὕστερον αὖτε καὶ ἡμῖν, αἴ κ' ἐθέλησι,
 δώσει· ἀνὴρ δέ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο
 οὔδ' ἐμάλ' ἰφθίμος, ἐπεὶ ἧ πολὺ φέρτερός ἐστι.
 Pues ahora a ése (Héctor) Zeus Cronida otorga el honor
 hoy; más tarde también a nosotros, si acaso quiere,
 nos la dará; no hay varón que pueda protegerse del νόος de Zeus
 ni aunque sea muy fuerte, pues aquél es con mucho mejor.*

En seguida salta a la vista la similitud del sentido de estas palabras con las de los dos pasajes anteriores. Aquí Néstor pone de manifiesto también la indefensión humana ante la voluntad o el designio de los dioses, dando a entender que hay que adaptarse a las circunstancias (que determinan los dioses) de cada momento, y que si ahora es mejor retroceder ante el enemigo porque Zeus no está con ellos, en otra ocasión será al contrario. Por tanto, nada vale la fuerza (*ἰφθίμος* es un derivado de *ἰς*, en origen “tendón”, y de ahí “fuerza muscular, poder”) o el poder humano ante la superioridad de Zeus o, mejor dicho, de su *νόος*. Nadie puede “defenderse”

(*εἰρύομαι*, significa en origen “arrastrar para sí”, aunque en el poema tiene también el sentido de “guardar” o “proteger”) de él. La vida humana está sujeta, por tanto, a su variabilidad con respecto a los hombres.

Así pues, dos son los rasgos del *νόος* que sobresalen en este pasaje: por un lado, su carácter variable, cambiante de un momento a otro en el tiempo (*αἶ κ' ἐθέλῃσι*, “si acaso quiere”, no sólo se dice de Zeus, sino también de su *νόος*), y, por otro, su poder para influir en las acciones de los hombres, característica que comparte con el *νόος* de los pasajes anteriores. Por consiguiente, el *νόος* representa aquí el mismo tipo de función psíquica que veíamos antes: una disposición mental caracterizada por un predominio notable del aspecto volitivo, es decir, de los resortes tanto intelectuales como emocionales que hacen que deseemos o pretendamos una cosa. Esto es, lo que nosotros llamaríamos “voluntad” o “designio”.

Tal es el caso, también, del cuarto pasaje aludido, *Il.* XVI 103, aunque éste se diferencia con respecto a los anteriores en que en él no se pone de manifiesto tanto el poder del *νόος* de Zeus y su superioridad sobre los demás hombres y dioses, cuanto su aplicación práctica, esto es, los efectos palpables de su acción. Así pues, en un contexto de batalla, cuando los troyanos están a punto de prender fuego a las naves, se expone del siguiente modo la situación de *Áyax*, el último baluarte en la defensa de aquéllas:

102 *Αἶας δ' οὐκ ἔτ' ἔμιμνε· βιάζετο γὰρ βελέεσσι·*

*δάμνα μιν Ζηνός τε νόος καὶ Τρῶες ἀγαυοὶ
βάλλοντες·*

. . . .

109 *αἰεὶ δ' ἀργαλέῳ ἔχετ' ἄσθματι καὶ δέ οἱ ἰδρώς*

πάντοθεν ἐκ μελέων πολὺς ἔρρεεν, οὐδὲ πη εἶχεν

ἀμπνεῦσαι· πάντα δὲ κακὸν κακῶ ἐστήρικτο.

*Áyax ya no resistía, pues era violentado por los disparos;
y le doblegaban el νόος de Zeus y los admirables troyanos
disparándole;*

.

*Estaba dominado por un continuo y penoso ahogo, el sudor le fluía
abundantemente por todos los miembros, y no podía apenas
respirar; una desgracia se acumulaba a otra.*

Este pasaje constituye una descripción muy viva de los efectos de la acción del νόος de Zeus en la resistencia física de un hombre. Constituye la demostración práctica del poder que se le atribuía al νόος del dios en los pasajes anteriores, cuyo efecto concreto, expresado por el verbo *δαμνάω*, se caracteriza tanto por la reducción de las constantes vitales o la fuerza física (concordando con la significación del verbo en otros pasajes, como XIV 439 o XXI 52), como la de las facultades psíquicas que afectan al comportamiento de la persona (cf. también XIV 199). Del primer aspecto se cuidan los troyanos, que sirven de instrumento de Zeus con sus continuos disparos, pero de la acción sobre la voluntad de Áyax, sobre su capacidad psíquica de aguante (lo que el poeta llama sus *μάχης ἐπὶ μήδεα*, “planes de batalla”, XVI 120), sólo hay que culpar al νόος de Zeus, cuyo poder de influencia en ese sentido ya se ha dejado claro cuando se decía que “ahuyenta (*φοβεῖ*) al varón esforzado” (XVI 689), esto es, le provoca tanto miedo como deseos de huir, mientras que, otras veces, “lo insta (*ἐποτρύνησι*) a luchar” (XVI 690), es decir, le produce el efecto psíquico contrario. Desde esta perspectiva, pues, hemos de considerar que el νόος de Zeus representa aquí la manifestación del mismo tipo de función psíquica

que veíamos en los pasajes anteriores, esto es, la disposición volitiva del dios⁴⁶⁰ caracterizada por la tendencia al cumplimiento de un fin determinado, siendo la acción sobre los determinantes físicos y psíquicos de la conducta de los hombres el correlato de dicha tendencia.

Ahora bien, dada la amplitud de significado con que utiliza Homero los términos en ocasiones, cabría dar aquí otra interpretación del sentido de νόος, la cual, si bien no es en absoluto contradictoria con la que acabamos de ofrecer, pone el énfasis en otro aspecto del νόος que también está presente en el poema. Nos referimos a la posibilidad de considerar νόος aquí, al igual que en otras partes del poema⁴⁶¹, como la actualización, en un momento determinado, de esa disposición volitiva de Zeus, con lo que estaríamos hablando de la “intención” o el “propósito” concreto del dios de hacer que los troyanos lleguen a incendiar las naves. Ahora bien, pensamos que esta “concreción” del sentido de νόος no se limita sólo al ámbito de la voluntad, sino que es extensible también al plano intelectual, con lo que podríamos considerar el νόος, asimismo, como el plan o proyecto que ha concebido Zeus para cumplir la promesa hecha a Tetis en I 523 de vengar la deshonra de Aquiles, concediendo la victoria en la lucha a los troyanos. Por tanto, νόος designaría un producto concreto de la facultad intelectual, de la inteligencia que ofrece el mejor modo de solucionar un problema práctico. En este caso, estaría en relación directa con otros términos que, en algunas de sus acepciones, también designan lo mismo, como μῦθος, ἔπος o βουλή⁴⁶². Así pues, la acción que ejerce aquí Zeus sobre Áyax se

⁴⁶⁰ Vemos que, unos versos más adelante, en XVI 121, se dice explícitamente que Zeus “quería” o “pretendía” (βούλετο) dar la victoria a los troyanos. Cf. XI 79. Por otro lado, von Fritz también acepta que νόος posee aquí un carácter eminentemente volitivo (*op. cit.*, p. 82 y n. 29).

⁴⁶¹ Como veremos más adelante en el parágrafo 3.3.1.

⁴⁶² De hecho, estos términos son utilizados unos versos más adelante para designar los planes que Zeus suele concebir a escondidas de Hera, como es el caso. Así, en I 540ss., dice Hera: “¿quién, doloso de

atribuiría metafóricamente a la “intención” (primando el aspecto volitivo) o al “plan” (primando el aspecto intelectual) elaborado por el dios con anterioridad y no tanto a la intervención directa del dios, el cual estaría aquí identificado con la función psíquica que el νόος representa. Por consiguiente, esta interpretación del sentido de νόος se basaría en la complementariedad que, en Homero, tienen en la consideración de νόος ambos aspectos psíquicos, el intelectual y el volitivo, los cuales no son siempre fácilmente separables, por cuanto dicha distinción epistemológica tampoco era explícita en la mente del poeta.

Otro caso similar de acción del νόος de Zeus sobre los hombres aparece en otro pasaje que se halla en relación con éste. Se trata de *Il.* XV 239-42, donde se relata la recuperación de Héctor tras ser herido por Áyax en XIV 409ss., en los siguientes términos:

εὖρ' υἱὸν Πριάμοιο δαΐφρονος Ἑκτορα δῖον
 240 ἤμενον, οὐδ' ἔτι κείτο, νέον δ' ἐσαγείρετο θυμόν,
 ἀμφὶ ἔ γινώσκων ἐτάρους· ἀτὰρ ἄσθμα καὶ ἰδρώς
 πάυετ', ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος ἀϊγιόχοιο.

(Apolo) *Halló al hijo de Príamo de mente guerrera, Héctor divino,
 sentado, ya no yacía, acababa de reunir para sí de nuevo el θυμός,
 y reconocía a los compañeros de alrededor; una vez que el ahogo y el
 sudor*

habían cesado, desde que el νόος de Zeus portaégida le despertara.

entre los dioses, ha urdido de nuevo planes (βουλὰς) contigo? / Siempre te es querido, cuando piensas (φρονέοντα) estando lejos de mí, / decidir (δικαζέμεν) cosas ocultas; y nunca, / benévolo, has osado decirme el plan (lit. ‘palabra’, ἔπος) que concibes (νοήσης)”, mientras que Zeus responde: “Hera, no esperes en verdad todos mis planes (lit. ‘palabras’, μύθους) / conocer (εἰδήσειν)”. La relación semántica entre νόος y estos términos será objeto de nuestra atención más adelante, cf. *infra*, parágrafo 3.3.2.

El móvil de la visita de Apolo a Héctor es un encargo de Zeus, quien, unos versos más arriba (v. 232), ordena a Apolo que “despierte gran furor” (*ἔγειρε μένος μέγα*) a Héctor para que los aqueos huyan hasta las naves y el mar y se cumplan de ese modo sus designios. Por tanto, Apolo se llega ante Héctor y lo encuentra consciente, habiendo recuperado el aliento (es decir, la fuerza, el vigor, dependiendo de dónde se ponga el acento al considerar el sentido de *θυμός*) y reconociendo a los compañeros que están a su lado, una vez que el *νόος* de Zeus ya le había despertado. Pero, ¿cuándo ha hecho el *νόος* de Zeus tal cosa? La última vez que se habla de Héctor está todavía tumbado, sin aliento y vomitando sangre (XV 9-10), por lo que tal acción no ha tenido lugar; de hecho, únicamente existe el encargo de Zeus para que Apolo le despierte *μέγα μένος*. Quizá se trate de un mero recurso poético en el que se usa esta expresión, *ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο*, con la intención simplemente de significar el carácter divino de la recuperación de Héctor, dándole así la relevancia que merece por el peso específico de Héctor en el bando troyano y por la importancia de su concurso para el desarrollo de los acontecimientos que siguen.

De todas formas, nuestra atención debe centrarse en averiguar qué sentido tiene aquí esta expresión y a qué se refiere el término *νόος*. Empezando por fijar el sentido del verbo, podemos ver que, de los dos sentidos de *ἐγείρω* como “despertar” en el poema, por un lado, el de hacer abandonar un estado de inconsciencia (por ej., V 413, X 108, XXIII 234 etc.) y, en segundo lugar, el de suscitar los ánimos para el combate (así, por ejemplo, se dice que los aqueos despiertan feroz Ares (IV 352, etc.), que Héctor despierta un terrible grito de guerra (V 496, etc.), que Atenea

despierta la disputa (XVII 544), que Ares despierta el θυμός a los troyanos (V 510), o que Zeus despierta su μένος (XV 594), con lo que se aumenta el ímpetu combativo), la primera de estas dos acepciones es la que mejor se adecuaba en este caso, pues vemos claramente que Héctor recupera la consciencia, dejando en manos de Apolo la reanimación de su furor bélico. Sin embargo, el centro de interés no está tanto en la índole de la acción del verbo, sino en la instancia responsable de dicha acción. Si nos fijamos en todas las ocurrencias del verbo en el poema, vemos que la acción de “despertar” siempre es ejecutada por alguien, por un agente personal (sea este agente un ser humano o un dios). Por tanto, que en el pasaje que estamos considerando no se aluda directamente a una persona, sino a la función de la que ésta se sirve para llevar a cabo dicha acción, hace del νόος de Zeus una especie de trasunto del propio dios, una función psíquica tan identificada con el yo que resume en ella toda la capacidad de Zeus para “despertar” a Héctor de su inconsciencia, del mismo modo que “doblega” a Áyax o “ahuyenta” al guerrero más poderoso⁴⁶³. Así pues, estamos

⁴⁶³ Es una característica del uso homérico, ya vista con anterioridad, la tendencia a convertir en trasuntos del propio yo algunas instancias en las que se centra la vida psíquica de la persona como φρένες y θυμός. Como vemos en estos últimos pasajes en los que se habla del νόος Διός (Il. XVI 688, XVII 176, Il. VIII 143, XVI 103 y XV 242), νόος no constituye una excepción. Este hecho ya fue puesto de manifiesto por Böhme, aunque admitiendo diferencias entre unos términos y otros. Así, por un lado, decía que el νόος era más independiente del yo que las φρένες, mientras que, con respecto al θυμός, afirmaba que se distinguía del yo por contraposición, mientras el νόος sólo es independiente en cuanto lo substituye, es decir, en cuanto se identifica con él (*op. cit.*, p. 54). De todas formas, Böhme no admitía que ello supusiera una identificación total entre νόος y el yo. Así, por ejemplo, en Il. XVI 103 explicaba el uso por parte del poeta de la expresión Διός νόος en lugar del simple Ζεύς para referirse al dios, por el hecho de que no se quiere significar la intervención directa del dios como un todo, sino la acción metódica y razonada del dios a través de los troyanos, los cuales le sirven de instrumento para dicha acción. De este modo, las acciones que se atribuyen al νόος de Zeus trascienden lo meramente personal y responden al orden que Zeus implanta en el mundo. Por tanto, y desde este punto de vista, la reanimación de Héctor en XV 242 se debe, en última instancia, a que Héctor es necesario para los acontecimientos futuros, mientras que la retirada de Áyax es indispensable para los troyanos puedan acceder a las naves y se cumpla así el “decreto de Zeus” (Zeus’ Ratschluß), que es la traducción que Böhme propone para Διός νόος (cf. *op. cit.*, p. 55 y nn. 2 y 3). Por otro lado, tampoco Jahn ha sido indiferente a la ambigüedad del sentido del sintagma Διός νόος en estos pasajes, en cuanto que cabe la posibilidad de que se trate de una paráfrasis del propio Zeus como tal o bien de la simple alusión a una especial facultad o intención de Zeus. Jahn considera que ambas posibilidades, en lugar de oponerse, se

hablando de la misma disposición anímica de carácter volitivo en la que se centra la tendencia de Zeus a llevar a cabo un fin propuesto⁴⁶⁴. Disposición volitiva que, en la concepción homérica, hace las veces de agente de la acción.

3.2.3. *νόος como función psíquica sujeta a cambios*

En este párrafo vamos a hablar de aquellos contextos en los que aparece *νόος* como una potencia psíquica que experimenta cambios en su función o en su estado. A partir de un análisis de la índole de estos cambios podremos sacar más conclusiones sobre la naturaleza y el papel del *νόος* en el poema.

Empezaremos por aquéllos pasajes en los que el término *νόος* figura como complemento de verbos cuyos significados forman parte más directamente del campo semántico general de “cambiar”. Estos verbos son tres: *ἐπιγνώμπω*, *τρέπω* y *μεταστρέφω*, y aparecen cada uno en un pasaje distinto.

En el primer pasaje (*Il.* IX 514), Fénix, el viejo amigo de Aquiles, en medio de un discurso en el que intenta convencer a Aquiles para que deponga su cólera y acepte los presentes de Agamenón, le dice:

complementan. A favor de la primera posibilidad está el hecho perfectamente atestiguado del uso perifrástico de términos pertenecientes al campo semántico “fuerza” o “energía” en sintagmas como *βίη* ‘*Ηρακλήειη*’ (*Il.* II 658) o *ἰερὴ ἵς Τηλεμάχοιο* (*Od.* XXII 354), lo cual, junto al carácter formular de los sintagmas en los que aparece *Διὸς νόος* o *Διὸς νόον*, explicaría dicha expresión como una solución formal nacida de una necesidad métrica influida por la función perifrástica de *βίη* o *ἵς*. Pero, como una solidificación de una estructura formal no tiene por qué conllevar una reducción del valor semántico de sus elementos constitutivos, y, además, los hechos ocasionados por el *νόος* de Zeus son fundamentales para la realización de sus planes, esto es, para el cumplimiento de su intención, la referencia a *νόος* como facultad planificadora o como intención, confiriéndole un significado preciso, está perfectamente justificada para Jahn frente a una mera alusión a Zeus como tal. Por lo tanto, y desde este punto de vista, el uso de *νόος* como trasunto conceptual del propio dios, pero conservando su pleno valor semántico, adquiere pleno sentido (*op. cit.*, pp. 79-80).

⁴⁶⁴ En este sentido, Ebeling lo entiende como *voluntas* (*op. cit.*, s.v.).

ἀλλ' Ἀχιλεὺ πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρησιν ἔπεσθαι
τιμὴν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἔσθλῶν.

Mas, Aquiles, procura tú también que acompañe a las hijas de Zeus (las Súplicas)

el respeto que incluso a otros valientes doblega el νόος.

Unos versos más arriba, Fénix ha hecho una alegoría de las Súplicas (*Λιταί*), diosas que representan la actitud del suplicante que, mediante ruegos o plegarias, pretende influir en la voluntad de los dioses para que sean benévolos con sus faltas. El anciano las considera como hijas de Zeus, el dios protector por excelencia de los suplicantes, y dice de ellas que acompañan a la Ofuscación (*Ἄτη*) para reparar los yerros que ésta provoca. Por eso, son dignas de la mayor consideración y respeto. Si alguien las rechaza y las desprecia, éstas se quejan a Zeus y éste manda contra el impío la Ofuscación como castigo (IX 502-12). Con esta alegoría, Fénix simboliza la postura de Agamenón, que ha sido víctima de la *Ἄτη*, pero que ahora intenta reparar su falta suplicando a Aquiles de forma análoga a como se hace con los dioses. Así, ante las súplicas de Agamenón Aquiles debe tener *τιμή*, es decir, la consideración respetuosa que se tiene a las cosas de un cierto estatus o valor social⁴⁶⁵, consideración que es más fuerte que el νόος de los *ἔσθλοί*, la clase de los guerreros valerosos que tiene el poder y a la que Aquiles pertenece. De este modo, Fénix, que pretende cambiar la actitud de Aquiles, lo hace apelando al poder de la *τιμή*, pues es el que tiene la capacidad de “cambiar” su νόος. Con ello, podemos ver ya que el νόος tiende a identificarse en este pasaje con la actitud que determina la conducta

⁴⁶⁵ De ahí que muchas veces se traduzca este término como “honor”, “honra” o “estatus”. Cf. Redfield, *op. cit.*, pp. 78-9, para un análisis de este concepto.

del individuo, y que, en este caso, debe ser “doblegada”. Así entendemos, en este pasaje, el significado del verbo ἐπιγνάμπτω, cuyo sentido propio es el de “doblar” o “curvar”, pero que en el poema se utiliza metafóricamente para expresar el acto de hacer cambiar de parecer y, especialmente, como aquí, con súplicas (cf. *Il.* II 14, 31 y 68). De este modo, νόος viene a significar, en este contexto, la función psíquica de la que depende la postura del individuo ante una situación determinada⁴⁶⁶.

Para completar esta consideración del νόος, debemos tener en cuenta su paralelismo con otra instancia psíquica, el θυμός, en un pasaje paralelo unos versos más arriba, en IX 496-7, donde el mismo Fénix dice a Aquiles

ἀλλ' Ἀχιλεὺ δάμασσον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τί σε χρὴ
νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
*Pero Aquiles, doblega tu gran ánimo: no conviene que tú
tengas un corazón despiadado; incluso los mismos dioses son flexibles.*

Es decir, se usa una estructura sintáctica parecida, con un verbo, δαμάζω, que tiene en este contexto un significado similar al de ἐπιγνάμπτω, y con un término, θυμός, que está claramente en relación paradigmática con νόος (incluso podríamos añadir al paradigma lingüístico el término ἦτορ en este contexto). Decíamos con respecto a este pasaje⁴⁶⁷, que el θυμός representaba aquí la terca voluntad de Aquiles, impasible ante los ruegos y las súplicas, y, precisamente, ésta es la significación que más se acerca a la

⁴⁶⁶ Aunque coincidimos con Jahn en destacar el carácter volitivo de νόος en este contexto, discrepamos con él en cuanto al grado de actualización con que hay que entender el término. Así, mientras que Jahn considera que νόος hace referencia tanto aquí como en XV 52, a una “intención” (*Absicht*), es decir, al resultado de un proceso psíquico de decisión (*das Ergebnis eines geistigen Entscheidungsprozesses*), nosotros pensamos que se trata más bien de la función psíquica que determina precisamente ese proceso, esto es, de la voluntad de Aquiles más que de la resolución concreta de dicha voluntad.

⁴⁶⁷ Cf. *supra*, p. 78.

que tiene νόος en *Il.* IX 514, donde no hace alusión a una función intelectual que razona o tiene ideas, sino más bien a una función volitiva que determina la tendencia del individuo a tomar una actitud concreta frente a la situación en la que se encuentra, la cual, al ser sensible a la consideración valorativa del entorno social, está sujeta a cambio.

En el segundo pasaje (*Il.* XVII 545-6), el poeta explica la llegada de Atenea del cielo al campo de batalla en el momento que se lucha por el cadáver de Patroclo diciendo:

545 . . . προῆκε γάρ εὐρύοπα Ζεὺς
 ὀρνύμεναι Δαναούς· δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ.
 . . . *la había enviado Zeus longividente*
para impulsar a los dánaos; pues le había cambiado (a Zeus) el νόος.

De lo que el poeta quiere dar cuenta es de la resistencia de los aqueos y de su decisión para salvar el cadáver de Patroclo de ser capturado por los troyanos. Para ello, introduce la figura de Atenea en la contienda con el encargo de excitar los ánimos de los argivos, lo cual se explica, a su vez, diciéndose que la ha enviado Zeus. Pero, como hasta ese momento Zeus ha ayudado a los troyanos para dar satisfacción a Aquiles, hay que dar cuenta de la causa de este cambio de actitud, y ello se hace diciendo que a Zeus “le había cambiado el νόος”. Pero, ¿en qué consiste este cambio y qué se quiere decir aquí con νόος? En cuanto analizamos este hemistiquio no tardamos en encontrarle paralelos en el poema. En primer lugar, el verbo τρέπω tiene en Homero el significado de “hacer volver” o “desviar”, por ejemplo, una flecha (*Il.* V 187) o los caballos (*Il.* VIII 157), pero también el θυμός de una persona, en un pasaje, *Il.* V 676, en el que Atenea “desvió”

(*τράπε*) el *θυμός* de Odiseo hacia los licios para que no se dirigiera éste contra Sarpedón. Aquí *θυμός* puede hacer referencia al pensamiento o a la intención del héroe, lo que nos ofrece ya un paralelismo con *νόος*. Sin embargo, las semejanzas con otros pasajes se hacen más evidentes aún si consideramos el uso del verbo en voz media. Su significado en estos casos es el de “volverse”, en el sentido de “darse la vuelta” (por ej., *Il.* I 199, XVI 594 etc.), pero también, en un verso estrictamente paralelo al que estamos analizando, el de “cambiarse” la voluntad o el pensamiento. Nos referimos a *Il.* X 45, donde Agamenón intenta explicar el desastre aqueo diciendo:

45 . . . ἐπεὶ Διὸς ἐτράπετο φρήν

. . . le ha cambiado la φρήν a Zeus.

Vemos que este hemistiquio tiene una estructura sintáctica idéntica al que nos ocupa. Las relaciones sintagmáticas entre sus elementos son las mismas, pues sólo se han cambiado términos que tienen una misma referencia: *Διὸς* por *αὐτοῦ*, y, lo que más nos interesa, *φρήν* por *νόος*. Por tanto, estamos ante la evidencia de que ambos hemistiquios, éste y el de XVII 546, constituyen variantes formularias para expresar una misma cosa: el cambio de actitud de Zeus con respecto a su apoyo a alguno de los contendientes, y que el poeta tiene en mente la afinidad de significados de ambos términos, *νόος* y *φρήν*, al usarlos en dos contextos similares. En efecto, como ya vimos al aludir a este pasaje en el capítulo anterior⁴⁶⁸, la *φρήν* hace referencia aquí a la función psíquica a la que se apela como determinante de la resolución de Zeus, es decir, a la representante de su voluntad. Por consiguiente, lo mismo se puede decir del *νόος* en el pasaje que nos ocupa,

⁴⁶⁸ Cf. *supra*, p. 246, n. 260.

que se trata de una función psíquica de la que depende el modo de actuación de la persona y que, por tanto, es susceptible de cambiar de sentido⁴⁶⁹.

En el tercer pasaje (*Il.* XV 52), Zeus, satisfecho por el apoyo que le ha prometido Hera en su contencioso con Poseidón, le dice a ésta:

εἰ μὲν δὴ σὺ γ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
 50 *ἴσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ' ἀθανάτοισι καθίζεις,*
τῷ κε Ποσειδάων γε, καὶ εἰ μάλα βούλεται ἄλλη,
αἶψα μεταστρέψει νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ.
Si tú en adelante, señora Hera boviojos,
pensando igual que yo te sientas entre los inmortales,
entonces Poseidón, aún cuando resolviera otra cosa,
en seguida cambiaría su νόος según tu κῆρ y el mío.

Poseidón, contra la voluntad de Zeus, ayuda a los aqueos en la lucha, cosa que había hecho hasta el momento con la anuencia de Hera y gracias al adormecimiento de Zeus por obra del Sueño. Sin embargo, Zeus ya se ha despertado y pretende cambiar la situación, por lo que Hera no tiene más remedio que apoyarle. A este apoyo es al que se refiere Zeus cuando dice que Hera “piensa” (*φρονέουσα*) igual que él, es decir, que tiene los mismos proyectos de futuro y la misma consciencia de llevarlos a cabo⁴⁷⁰. Este hecho supone, por tanto, una postura definida de ambos esposos (que se hace residir en sus respectivos *κῆρ*) frente a la resolución de Poseidón,

⁴⁶⁹ Jahn, como nosotros, destaca aquí también el carácter volitivo de *νόος* (*op. cit.*, p. 76). Sin embargo, volvemos a discrepar con él en cuanto que lo considera más como un resultado de la actividad racional, es decir, como una resolución concreta, que como una función permanente que determina la conducta de la persona y de la que se puede decir que cambia en cuanto que modifica dicha conducta. En efecto, si con *νόος* se quisiera significar una intención o un deseo particular, el poeta tendría que explicar el cambio de actitud de Zeus diciendo que tenía *otro νόος*, pero no que su *νόος* cambia, pues sólo cambia lo que mantiene un substrato propio tras el cambio, ya que si no es así, tendríamos que hablar más bien de una transformación, de algo que ya es *otra cosa*, no de una misma cosa que cambia.

⁴⁷⁰ Para la significación del verbo *φρονέω*, cf. *supra*, p. 84.

expresada por el verbo *βουλεύω* y por la naturaleza de su *νόος*. La cuestión, por tanto, es la de determinar qué tipo de función psíquica expresa el término *νόος* en este caso, si una función de corte eminentemente intelectual, por lo que aquí se haría referencia principalmente al modo de pensar del dios y a sus planes para la lucha, o una función de tipo volitivo, con lo que se expresaría más bien la resolución a la acción del dios en apoyo de los aqueos. Creo que ambos aspectos difícilmente son separables en la consideración del *νόος* en este pasaje, y que tanto su índole intelectual, como su carácter volitivo están presentes de igual manera. Veámoslo: en primer lugar, se dice que el *νόος* es susceptible de ser cambiado, y se utiliza un verbo (*μεταστρέφω*, compuesto de *στρέφω*, “hacer girar, dar la vuelta, cambiar”), que en el poema sólo aparece en dos ocasiones más en voz activa: por un lado, en *Il.* X 107, donde se expresa la posibilidad de que Aquiles “cambie” su *ῆτορ* y lo aleje de la cólera; y, por otro, en XV 203, unos versos más adelante del pasaje que nos ocupa, donde Iris aconseja a Poseidón que “cambie” su *μῦθος*, su respuesta negativa a los requerimientos de Zeus. En seguida nos apercibimos de la analogía de los tres pasajes en los que se utiliza el verbo *μεταστρέφω*: en X 107, el *ῆτορ* cumple la función que aquí se atribuye al *νόος*, y, si atendemos al uso que se hace del término *ῆτορ* en el resto del poema, éste casi nunca designa una función psíquica de corte intelectual (quizá sea la excepción *Il.* I 188), sino sólo la sede de fuertes afectos (por ej., *Il.* V 364, IX 9 etc.), el centro representativo en el individuo de una determinada actitud o disposición psicológica (por ej., *Il.* IX 572, XVI 209, XXIV 205 etc.), o simplemente el órgano físico del corazón que, en ocasiones, hace las veces de la vida de la persona (por ej., *Il.* XXI 201, etc.). Aquí, en X 107, el *ῆτορ* aparece más

bien como el centro anímico en el que se asienta la actitud del individuo, es decir, su modo de pensar, sentir y actuar de una determinada manera, lo que nos conduciría, por analogía, a unir tanto el aspecto intelectual, como el afectivo y el volitivo del νόος en el pasaje que nos ocupa. Asimismo, si atendemos a XV 203, donde es el μῦθος lo susceptible de “cambiarse”, vemos que a lo que se hace alusión es tanto al pensamiento como a la intención de Poseidón reflejado en sus palabras⁴⁷¹, lo que nos llevaría, también por analogía, a la misma conclusión con respecto al νόος en XV 52. Por lo tanto, ambos elementos, el intelectual y el volitivo (y presumiblemente también el afectivo), están presentes en la función psíquica que el νόος representa en este pasaje y que es susceptible de cambiarse, lo cual tampoco nos debe extrañar en cuanto debemos tener en cuenta que el pensamiento supone a menudo en Homero una resolución a algún tipo de acción y, por otro lado, la resolución a actuar de una determinada manera requiere muchas veces también la existencia de un pensamiento conductor o planificador⁴⁷².

Tenemos, además, otros pasajes en los que se hace referencia al νόος como una función sujeta a cambios. Se trata de aquellos pasajes en los que, mediante el uso metafórico del verbo, se expresa un cambio de estado del νόος debido a los afectos, a la acción de los dioses o a otros factores que nacen en la propia persona.

En primer lugar, tenemos dos pasajes paralelos que se deben poner en relación por poseer la misma construcción formular. El primero de estos

⁴⁷¹ No creo que haya que insistir aquí en la íntima relación existente en Homero entre el pensamiento y la palabra y en el papel de ésta como vehículo de aquél. Cf., *supra*, p. 213 n. 222.

⁴⁷² Así lo cree también Sullivan, para quien el νόος designa aquí el asiento de los pensamientos, deseos e intenciones de Poseidón, que determinan la conducta del dios. Sin embargo, quien posee el control último de sus propias acciones es Poseidón, quien tiene el poder de dirigir su νόος y de, en última instancia, “cambiarlo” (*op. cit.*, p. 171).

pasajes se encuentra en *Il.* IX 553-6, donde Fénix, poniendo en parangón el caso de Aquiles y el de Meleagro, dice:

ἀλλ' ὅτε δὴ Μελέαγρον ἔδυ χόλος, ὅς τε καὶ ἄλλων
οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων,
555 ἦτοι ὁ μητρὶ φίλῃ Ἀλθαίῃ χωόμενος κῆρ
κεῖτο παρὰ μνηστῇ ἀλόχῳ καλῇ Κλεοπάτρῃ
pero cuando a Meleagro le invadió la cólera, que incluso a otros,
que piensan muy sensatamente, hincha el νόος en el pecho,
entonces, irritado en el corazón con su querida madre Altea,
se quedó tumbado junto a su esposa legítima, la bella Cleopatra.

El tema central de este pasaje es el efecto que tiene la cólera (χόλος) en el individuo y, en concreto en el νόος de los que la padecen. Analicemos, pues, este efecto: se dice en primer lugar que el χόλος “hincha” (οἰδάνει) el νόος de los que lo sufren. ¿Qué quiere decir esto? El verbo οἰδάνω significa propiamente eso, “hinchar”, pero en el poema se utiliza sólo metafóricamente y siempre en relación con el efecto que produce la cólera en el ánimo de la persona que la sufre. Así, en IX 646, dice Aquiles que “se le hincha el corazón” (οἰδάνεται κραδίη) de cólera siempre que se acuerda del trato que le dispensó Agamenón, con lo cual sólo se está significando, en mi opinión, una perturbación en el estado anímico (de tipo emocional) como efecto de una actividad mental: el recuerdo de una mala experiencia. ¿Es aplicable entonces lo dicho al caso del νόος? Debe serlo, en cuanto el poeta ha usado el mismo verbo para expresar el mismo efecto: el que produce la cólera en el individuo. La única diferencia, estriba, a mi parecer, en que el κραδίη, como el κῆρ de IX 555, no se asemejan al

νόος, pues éste representa aquí más bien la función mental que es objeto de perturbación por parte de un afecto, como se deduce del hecho de que se diga que también les ocurre dicha perturbación a los que les es propio “pensar” (*φρονεῖν*) con más cordura (*πύκα*), mientras que los dos primeros términos hacen referencia a un órgano físico, el corazón, que, además, cumple el papel de sede o centro de diversos afectos que padece el individuo e, incluso, en el caso del *κραδίη*, hace las veces de un *alter ego* volitivo que impulsa a la persona a actuar de una determinada manera, pero nunca pueden ser considerados como una función psíquica, y, además, ni siquiera se hace residir en ellos función cognitiva alguna (con la excepción, quizá, de XXI 441, donde Poseidón acusa a Apolo de tener un corazón insensato: *ἄνοον κραδίην ἔχεις*). Por tanto, en IX 554 el νόος representa una función intelectual que se ve afectada por un impulso emocional⁴⁷³, mientras que en IX 646, el *κραδίη* representa el centro afectivo del que depende el estado de ánimo derivado de dicho impulso⁴⁷⁴.

El segundo pasaje al que hacíamos referencia y en el que aparece la misma construcción formular, lo encontramos en *Il.* XIV 214-7, donde Afrodita, accediendo a la petición de Hera - quien pretende engañar el νόος de Zeus (XIV 160)- de que le conceda el amor y el deseo (*φιλότητα καὶ ἡμερον*, XIV 198) con el que doblega (*δαμνᾷ*) a hombres y dioses,

. . . ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα

⁴⁷³ Jahn la define como “die Fähigkeit, mit Hilfe logischen Denkens die Lage richtig einzuschätzen” (*la facultad de apreciar correctamente la situación con ayuda del pensamiento lógico*) (*op. cit.*, p. 90 n. 154), mientras que para Sullivan es el “wise thinking” (*pensamiento sensato*) (*op. cit.*, p. 177).

⁴⁷⁴ Sin embargo, Jahn, que admite la diferencia entre νόος y *κραδίη* en cuanto que el primero hace referencia a una función o facultad mental, mientras que el segundo a una instancia psíquica interna, apenas encuentra ninguna otra diferencia en el uso de ambos términos, a no ser la conveniencia métrica (*op. cit.*, p. 116 y n. 215).

215 ποικίλον, ἔνθα δέ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο·

ἔνθ' ἐνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἡμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς

πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

. . . del pecho se desató el bordado cinturón

policromado, donde estaban dispuestos todos los hechizos:

allí estaba el amor, el deseo, el habla íntima,

el lenguaje seductor, que roba el νόος aún de los que piensan muy

sensatamente,

y se lo dió a Hera, diciéndole que se lo guardara en el regazo y asegurándole que con él tendría el éxito asegurado. En seguida vemos, en efecto, que νόος aparece en la misma expresión formular, por lo que cabe preguntarse si designa también en este caso el mismo tipo de función píquica que en el pasaje anterior. Desde luego, basta un primer acercamiento al contexto para comprobar que aquí también se habla, efectivamente, de la misma función de carácter intelectual propia de los que piensan con sensatez, la cual, asimismo, cambia por efecto de una perturbación; por tanto, la cuestión es determinar qué tipo de perturbación sufre aquí esta función que el νόος representa y qué tiene en común con la que padecía antes por efecto de la cólera. En el pasaje anterior se decía que el χόλος “hincha” el νόος de los que piensan con cordura, lo que interpretábamos como un trastorno de la función intelectual del individuo por la acción de una afección emocional. Aquí, en primera instancia, se habla de dos afectos que se pretenden utilizar para engañar el νόος de Zeus, el amor (φιλότης) y el deseo (ἡμερος), los cuales aparecen a su vez en el cinturón de Afrodita, con lo que se conserva el paralelismo de afectos, ya que en el pasaje anterior se trataba de la cólera; pero, sin embargo, lo que aquí se dice que afecta al νόος es la πάρφασις, el habla propia de quien seduce con la palabra hasta el punto de llegar a

persuadir⁴⁷⁵, lo que no constituye propiamente una afecto emocional. De todas formas, esta variante no es lo más importante. Lo fundamental es que la acción de la *πάρφασις* produce en el *νόος* un efecto que hay que determinar y, a su vez, ponerlo en relación con el que expresaba el verbo *οἰδάνω*. Aquí se emplea el verbo *κλέπτω*, cuyo significado propio en el poema es el de “robar”, en el sentido de “raptar” (XXIV 24, etc.) o “liberar furtivamente” (V 390), con lo que cabría entender el efecto de la *πάρφασις* como una suspensión del funcionamiento del *νόος*, un hurto de la capacidad de percepción de la realidad, que es la que se pretende neutralizar. Esta consideración del *νόος*, que, a primera vista, no coincide con la que hacíamos en el pasaje anterior, pues aquí no se habla tanto del entendimiento que ve perturbado su funcionamiento a causa de un fuerte impulso emocional, sino más bien de una capacidad perceptiva con la que se toma consciencia de la realidad, sí comparte la característica principal y decisiva de aquélla en base a la cual se usa el mismo término en la misma expresión formular en ambos pasajes: el hecho de ser una función intelectual que regula el comportamiento del individuo y su respuesta al entorno, lo que hace importante que sea susceptible de cambio, sea por efecto de una pasión o de una acción externa.

Creo que estas consideraciones sobre la naturaleza del *νόος* pueden ser también válidas en otro pasaje en el que aquél aparece como objeto de la acción de los afectos en el individuo. Nos referimos a *Il.* XXIV 358ss., donde a Príamo, después de que el heraldo que le acompañaba le

⁴⁷⁵ Este término sólo aparece en esta ocasión en el poema, pero, no obstante, sí encontramos el verbo del que se deriva, *παράφημι*, que, en los dos pasajes en los que se emplea (*Il.* I 577 y XII 249) tiene el sentido de “persuadir con la palabra”, lo que nos confirma el significado que damos a *πάρφασις*. Por otra parte, el escolio bT a este pasaje considera que la *ἄριστος δὲ πάρφασις* se refiere más bien al trato íntimo que engaña a la razón (*παραλογιστική ὁμιλία*).

comunicara que había visto a un hombre (en realidad, Hermes en forma humana) que iba a atacarles,

. . . . σὺν δὲ γέροντι νόος χύτο, δείδιε δ' αἰνῶς,
 ὀρθαὶ δὲ τρίχες ἔσταν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι,
 360 στή δὲ ταφών
 se le turbó el νόος al anciano, y temió terriblemente,
 se le pusieron los pelos de punta en sus curvados miembros,
 y se detuvo atónito

Estamos, por tanto, ante otra descripción de un estado de ánimo, aunque, esta vez, dominado por el temor, no por la cólera. Como es común en Homero en otros pasajes en los que se describen los rasgos propios de las personas (*Il.* I 115, XVIII 419-420, XXIV 376-7), o en los que éstas aparecen dominadas por fuertes pasiones o por la acción de los dioses (por ej., *Il.* I 101ss., XI 544ss., XVI 805-6, etc.), se hace alusión a dos tipos de características: las propiamente físicas, como aquí los pelos de punta y el quedarse parado atónito, y las que podemos denominar “psíquicas”, que suelen consistir tanto en la posesión de afectos, como en el de ciertas capacidades mentales, que, a su vez, pueden sufrir o no la acción de dichos afectos. Así pues, aquí estamos ante uno de estos casos: la función psíquica, representada por el νόος, afectada por un fuerte temor consistente, en esta ocasión, en el miedo a perder la propia vida. Pero, ¿qué clase de acción es la que ejerce el temor sobre el νόος? Para saberlo, debemos analizar el significado del verbo συγχέω. En el poema, este verbo se suele aplicar para referirse al acto de “confundirse” o “enmarañarse” los elementos de una cosa, de ahí que tenga el sentido, por ejemplo, de “tener unidos” los broches del cinturón (*Il.* IV 133, XX 415), de “desbaratar” una figura de

arena (XV 364) o de “enredarse” las riendas de un carro (XVI 471). Este sentido, desde un punto de vista metafórico, alude también a la confusión o turbación del *θυμός* por efecto de los lamentos de otra persona (IX 612) o de su presencia intimidatoria (XIII 808), lo que puede tomarse como la perturbación del centro anímico del que depende la respuesta eminentemente emocional de la persona. Por tanto, basándonos en este sentido metafórico del verbo, podemos concluir que lo que quiere decir el poeta en nuestro pasaje es que el *νόος* sufre una “perturbación” en el ejercicio de su función que hay que entender como una “confusión” en la capacidad intelectual de respuesta al entorno por efecto del miedo⁴⁷⁶. Ante esa “suspensión” de la facultad racional, los rasgos físicos que presenta el individuo son perfectamente consecuentes, el erizamiento del cabello y la detención de la marcha. Por consiguiente, y en relación con las consideraciones hechas en los pasajes anteriores, podemos decir que el *νόος* representa aquí la función mental que regula el comportamiento correcto de la persona y que se ve perturbada por la acción de los impulsos emocionales que escapan al control de dicha función.

Otro de los pasajes en los que aparece este tipo de verbos es *Il.* XII 255, donde, para expresar el apoyo de Zeus a los troyanos, se dice:

. . . αὐτὰρ Ἀχαιῶν
 255 θέλγε νόον, Τρῳσὶν δὲ καὶ Ἑκτορι κῦδος ὀπαζε.
 . . . y a los aqueos
 hechizó el *νόος* y a los troyanos y a Héctor otorgó el honor.

⁴⁷⁶ El escolio T a este pasaje lo llama *ἡ παραχῇ τῆς διανοίας*, “confusión de la mente”.

Héctor, que acaba de rechazar el consejo de Polidamante de no llegar hasta las naves en la lucha, se ha puesto en cabeza de las huestes y se ha lanzado contra la empalizada de los aqueos con la anuencia de Zeus, que “hechiza” (θέλγει) el νόος de éstos y concede a los troyanos y a Héctor el κῦδος, una cualidad especial y personal de preeminencia y poder que se deriva del éxito⁴⁷⁷. Si queremos entender qué clase de acción es la que se expresa con el verbo θέλγω, y qué se quiere decir con νόος en este contexto, debemos atender al uso del verbo en otros lugares del poema y analizar en qué instancias ejerce su acción. Hay que tener en cuenta, además, que estamos en un contexto de batalla o, mejor dicho, de preludio inmediato a la batalla, y, por tanto, tenemos que entender el pasaje desde este punto de vista. El verbo θέλγω, que hemos traducido por “hechizar”, alude siempre a una acción de los dioses sobre los hombres, aunque, dependiendo del contexto, aparece en el poema con dos significados diferenciados: por un lado, expresa la acción divina que deja en suspenso la capacidad anímica del ser humano para responder al entorno, lo que está íntimamente ligado a la pérdida del coraje o el valor en la batalla, entendido éste, a su vez, desde dos puntos de vista: como fuerza posibilitadora, y como estado anímico (por ej., *Il.* XV 321 y 594, donde Apolo y Zeus respectivamente “hechizan” el θυμός de los aqueos y eso lleva que éstos “se olviden del valor” - λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς - y se den a la fuga); y, por otro lado, el acto de engañar el juicio o la percepción de la persona para hacerle creer lo que no es (por ej., XXI 604, donde Apolo engaña a Aquiles tomando la figura de Anténor, o XXIV 343, donde se dice que Hermes hechiza con su vara los ojos de los hombres). Teniendo en cuenta el contexto de batalla de

⁴⁷⁷ Sobre κῦδος, cf. por ej., Redfield, *op. cit.*, p. 78; Fränkel, *Poesía y Filosofía...*, p. 87; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, II, pp. 57-69.

nuestro pasaje, parece claro que estamos ante la primera significación del verbo, lo cual nos lleva a considerar el término νόος en relación paradigmática con el vocablo θυμός de XV 321 y 594. ¿Qué quiere decir esto? Que tanto νόος como θυμός pueden aparecer, y de hecho aparecen, en un mismo contexto, lo cual, a su vez, supone no que sean sinónimos, sino que hacen referencia, en este caso, a la misma cosa, es decir, tanto al estado anímico que posibilita que un guerrero luche, como a la esperanza que tiene este guerrero en la victoria y al sentido moral que hace que éste quiera mantener su consideración social cumpliendo su papel en el combate. En resumidas cuentas, νόος no se entiende aquí como la función psíquica del individuo por la que percibimos el entorno, sino, más bien, como la resolución anímica que lleva a una actitud frente al entorno, es decir, el νόος aquí no aprehende la realidad, sino que toma postura frente a ella⁴⁷⁸.

Sin embargo, la acción del verbo que aparece en el siguiente pasaje parece entroncar, más bien, con la segunda acepción del verbo θέλω, la de atrofiar la capacidad de percepción del entorno mediante la cual la persona se forma un juicio de la situación. Se trata de λέχω, que significa “acostar”, “procurar un lecho” (*Il.* XXIV 635, 650), pero que, en el pasaje en cuestión, *Il.* XIV 252, cabría traducirlo más bien por “adormecer”. Veámoslo:

El dios Sueño, ante la petición de Hera de que “adormezca los ojos de Zeus” (κοίμησόν μοι Ζηνὸς ὑπ’ ὀφρύσιν ὅσσε, XIV 236), se excusa diciendo que a todos los demás dioses sí “podría adormecer” (κατευνήσαιμι, 245, 248) fácilmente, pero que no osaría hacerlo con Zeus, pues,

⁴⁷⁸ Sin embargo, Sullivan sólo aprecia el sentido intelectual de νόος aquí, al interpretarlo como el pensamiento (“thinking”) y el juicio (“judgement”) que incide en la conducta (*op. cit.*, p. 180).

(Habla el Sueño) ἤδη γάρ με καὶ ἄλλο τεῖ ἐπίνυσσεν ἐφετμή
 250 ἥματι τῷ ὅτε κείνος ὑπέρθυμος Διὸς υἱὸς
 ἔπλεεν Ἰλίοθεν Τρώων πόλιν ἐξαλαπάξας.
 ἦτοι ἐγὼ μὲν ἔλεξα Διὸς νόον αἰγιόχοιο
 νήδυμος ἀμφιχυθείς· σὺ δέ οἱ κακὰ μήσαο θυμῷ
ya me hizo sensato otro encargo tuyo (de Hera)
aquél día en que aquél soberbio hijo de Zeus (Heracles)
navegaba desde Ilio habiendo arrasado la ciudad de los troyanos.
Entonces yo adormecí el νόος de Zeus portaégida
difundiéndome dulcemente en su torno; pero tú maquinaste en tu θυμός
males contra él,

lo que provocó la ira de Zeus contra el Sueño, quien sólo pudo encontrar refugio bajo la protección de la diosa Noche.

Es interesante observar que se emplean, además de λέχω, dos verbos más para hacer referencia a un mismo hecho: el “adormecimiento” de Zeus. Se trata de κοιμάω y κατευνάω, verbos que, al emplearlos el poeta como sinónimos de λέχω, pueden darnos una pista de lo que quiere decir aquí el adormecimiento del νόος de Zeus. El primero es empleado en el poema de la misma forma que λέχω: por un lado, haciendo referencia en general al hecho de acostarse en un lecho para dormir (por ej., I 610, VII 482, etc.), y por otro, expresando el adormecimiento de los vientos (XII 281), o de los dolores de una herida (XVI 524), es decir, significando una disminución en la acción propia de las cosas. El segundo, κατευνάω, sólo aparece tres veces en el poema, una para significar la acción de acostarse (Il. III 448), y las dos ocasiones restantes en el pasaje que estamos analizando, en donde tiene el sentido de “adormecer” a Zeus o a los restantes dioses (XIV 245, 248). Por tanto, los tres verbos comparten un doble significado: primero, el

de “acostarse” en un lecho, generalmente para dormir, y, segundo, el de “adormecer”, en el sentido de disminuir los efectos de una cosa o, si se trata de seres conscientes, de atrofiar la percepción que tienen de las cosas sumiéndoles en el sueño. Esto parece especialmente evidente en XIV 236, donde Hera hace su encargo al Sueño diciéndole que adormezca los dos “ojos” de Zeus (*κοίμησόν μοι Ζηνὸς . . . ὅσσε*). Con ello, lo que en realidad está pidiendo Hera no es sólo que el Sueño “acueste”, es decir, atrofie el sentido visual de Zeus, y con ello su capacidad de percepción del entorno, sino además que disminuya su capacidad de comprensión y de consciencia de la realidad; y todo esto es a lo que yo creo que hace referencia el *νόος* en XIV 252, es decir, a la función psíquica que percibe y comprende la realidad⁴⁷⁹.

Pero eso no es todo, si nos retrotraemos al momento en que Hera concibe el plan de adormecer a Zeus nos encontramos con que se hace también alusión al *νόος*. En efecto, en *Il.* XIV 159-65 se describe este momento de la siguiente manera:

μερμήριξε δ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
 160 *ὅπως ἔξάπαφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο·*
ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή
ἐλθεῖν εἰς Ἰδην εὖ ἐντύνασαν ἔαυτήν,
εἴ πως ἰμείραιτο παραδραθέειν φιλότῃτι
ἦ χροῖῃ, τῷ δ' ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τε

⁴⁷⁹ Böhm se inclina más por el sentido intelectual que por el perceptivo al traducir *νόος* aquí por “Verstand” (*entendimiento*) (*op. cit.*, p. 52 n. 3). Sin embargo, tanto Jahn como Sullivan hacen referencia a ambos sentidos por igual. Así, el primero dice que *νόος* designa aquí tanto la capacidad de percepción mental de Zeus (“geistige Wahrnehmungsfähigkeit”), como su capacidad para la actividad mental (“Fähigkeit zu geistiger Aktivität”) (*op. cit.*, p. 78), mientras que para la segunda *νόος* está asociado tanto a la visión interna (“inner vision”), esto es, la perspicacia, como a la capacidad para percibir y entender los sucesos presentes (“ability to perceive and to understand present events”) (*op. cit.*, p. 178).

165 χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι.

*Entonces, ponderó la señora Hera boviojos
cómo podría engañar el νόος de Zeus portaégida;
y ésta resolución le pareció la mejor en su θυμός:
marchar al Ida bien arreglada ella misma,
por si de algún modo pudiera desear (Zeus) acostarse en amor
junto a su cuerpo, y ella un sueño propicio y suave
derramara sobre sus párpados y sus sensatas φρένες.*

El plan, por tanto, está claro. Ahora bien, aquí se utiliza otro verbo, ἔξαπαφίσκω, para designar lo que en los pasajes anteriores se denotaba con los verbos κοιμάω, κατευνάω, y, en especial, λέχω, es decir, los vocablos que hacen referencia al “adormecimiento” de la facultad perceptiva y, por ende, comprensiva del individuo. Así pues, surge la siguiente cuestión: ¿es consecuente la interpretación dada de la naturaleza del νόος en los pasajes anteriores en función de nuestro análisis de estos verbos, con el empleo del verbo ἔξαπαφίσκω en este pasaje? Desde luego, y si nuestra interpretación es correcta, debe serlo. Para saberlo debemos analizar el significado del verbo ἔξαπαφίσκω y comprobar si su empleo responde a la misma idea que la de los verbos anteriores. Este verbo se emplea sólo una vez más en el poema (Il. IX 376) con el significado de “engañar totalmente” por medio de la palabra. El verbo simple, ἀπαφίσκω, no se usa en la *Iliada*, pero sí otro compuesto de éste, παραπαφίσκω, que aparece con el mismo significado que ἔξαπαφίσκω, pues hace referencia al mismo hecho: el engaño de Zeus. Así, se utiliza, en XIV 360, en boca del Sueño, quien le comunica a Poseidón que Hera ha “engañado” (παρήπαφεν) a Zeus para que “se acueste” (ἐύνηθῆναι) con ella en el

amor. Por tanto, cabe decir que *ἐξαπαφίσκω* tiene el significado general de hacer creer lo que no es en realidad, con lo que *νόος*, por consiguiente, debe referirse a la función mental que permite a la persona percibir las cosas tal como son en realidad y, en consecuencia, hacerse juicios sobre ellas, lo cual vemos que entronca perfectamente con la interpretación que hacíamos del *νόος* en los contextos anteriores⁴⁸⁰ y confiere pleno sentido a la totalidad del pasaje del engaño de Zeus, desde que Hera lo planea, hasta que el Sueño lo lleva a cabo y cuenta después su acción a Poseidón.

Pero veamos aún si nuestra consideración del *νόος* aquí es consistente con la que tiene en otro pasaje en la que aparece, a mi juicio, otra forma de expresar el engaño del *νόος*. Se trata de *Il.* X 391s., donde Dolón expresa a Odiseo el motivo de su presencia cerca de las naves de la siguiente manera:

*πολλῆσιν μ' ἄτησι παρέκ νόον ἤγαγεν Ἑκτωρ,
ὅς μοι Πηλείωνος ἀγανού μώνυχας ἵππους
δωσέμεναι κατένευσε καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῷ . . .
Héctor me condujo fuera de νόος con numerosos engaños,
él los solípedos caballos del ilustre Pelión
ha consentido en darme, y su carro, cincelado en bronce . . .*

Lo que provoca que Odiseo le responda (v. 401):

*ἦ ῥά νύ τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμός
En verdad que tu θυμός pretendía grandes regalos,*

⁴⁸⁰ Es de notar, asimismo, la relación paradigmática que existe entre *νόος* y *φρένες* en XIV 160-5, confirmado por el paralelismo entre la expresión *χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι* de XIV 165, y *κοίμησόν μοι Ζηνὸς ὑπ' ὀφρύσιν ὅσσε* (que aquí equivale a decir *νόος*) de XIV 236. En efecto, ambos términos hacen referencia aquí a una misma función mental: la que percibe la realidad y forma un juicio sobre ella. Cf. *supra*, p. 240.

poniendo en relación de nuevo el νόος y el θυμός. De todas formas, vayamos por partes. En primer lugar, para entender bien este pasaje, que, sin duda, constituye una forma muy descriptiva de expresar un engaño en el que el νόος aparece de nuevo como víctima, debemos averiguar primero qué significa exactamente la expresión *παρέκ νόον ἤγαγεν Ἑκτωρ*. El verbo ἄγω tiene el significado en el poema de llevar o traer de un sitio a otras cosas, animales o personas, como, por ejemplo, un ejército (*Il.* IV 179), unos mantos (*VI* 291) o los caballos hacia otro lugar (*V* 731); por tanto, aquí se hace referencia, en sentido figurado, al individuo que es conducido aparte de la función cognitiva expresada por el νόος, tal como se deduce del sentido de la preposición *παρέκ* o *παρέξ*, que significa, en este contexto, “fuera” o “más allá de”⁴⁸¹. Es decir, la expresión tiene el sentido de hacer perder la función mental que el νόος representa como si esta función se disociara del individuo⁴⁸². Pero, ¿qué función representa aquí νόος? La respuesta a esta pregunta nos la da la frase *πολλῇσιν ἄτησι*, que nos indica el medio por el que Héctor engaña el νόος de Dolón. Como vimos⁴⁸³, el término ἄτη designa en Homero un estado de obnubilación u

⁴⁸¹ Así lo considera también Eustacio, para quien la expresión *παρέκ νόον ἤγαγεν*, significa *ἐκτός λογισμοῦ*, “fuera (o más allá) de la razón” (*Eustathii...*, v. 3, p. 97, 22). El término *λογισμός*, que usa aquí Eustacio como sinónimo de νόος, hace referencia en principio a la facultad de calcular, esto es, de llevar una cuenta de números, pero que, por extensión, designa, como aquí, la razón, la facultad que otorga al individuo el conocimiento de lo que es mejor o peor y de cómo debe comportarse en cada situación. Por otra parte, Chantraine (*Gram. hom.*, II, p. 145), también entiende la expresión *παρέκ νόον* del mismo modo: “au delà de, contrairement à la raison” (*más allá de, contrario a la razón*), considerando *παρέξ* una preposición. Böhme sigue en esa línea, entendiendo *παρέκ νόον* como un “Heraustreten aus dem νόος” (*salir del νόος*). Sin embargo, existe otra posibilidad, que es considerar la expresión *παρέκ νόον ἤγαγεν* como una tmesis del verbo *παρεξ-άγω*, “conducir más allá” y, de ahí, “engañar”, lo que, de todos modos, no afecta al sentido del pasaje. Esta posibilidad se propone en Ebeling (ed.), *op. cit.*, v. νόος.

⁴⁸² Y en esto consiste precisamente el engaño. Así lo vio también el escolio Aim Til a *Il.* X 391, que glosa la expresión *ἤγαγεν Ἑκτωρ* con *ἠπαφεν Ἑκτωρ*, “(lo) engañó Héctor”; y Eustacio, quien parafrasea el verso diciendo: *παρεξήγαγέ με τοῦ λογισμοῦ βλαπτικαῖς ὑποσχέσεσι*, “me engañó la razón con promesas turbadoras” (*Eustathii...*, v. 3, p. 97, 10-1).

⁴⁸³ Cf. *supra*, p. 224 n. 228 y ss.

ofuscamiento mental transitorio que suele provocar una conducta intelectual y moralmente incorrecta y que, por la especial peculiaridad del sistema de creencias y valores del hombre homérico, normalmente se atribuye a la acción de un dios o de un agente externo. Dejando aparte el especial interés de Dolón por excusarse, que éste aluda a la *ἄτη* como agente de su pérdida de νόος, nos revela claramente que entiende el νόος como la función intelectual mediante la cual calcula la conveniencia o el provecho que se puede sacar de una situación concreta⁴⁸⁴. Por lo tanto, como su plan se ha venido abajo al ser capturado, Dolón atribuye su error de juicio a la acción de la *ἄτη* sobre su νόος, que no le ha permitido a éste ejercer correctamente su función de cálculo, de la misma forma que se hacía con respecto a las *φρένες*⁴⁸⁵.

Así pues, y una vez comprobado que, efectivamente, el papel del νόος en este pasaje es consistente con el que tiene en los anteriores pasajes en los que es “engañado”, nos queda aclarar, si es posible, su relación aquí con θυμός. Que la relación existe, creo que está claro en cuanto que Odiseo, al usar el término θυμός para referirse a la instancia anímica que “instaba” (el significado más frecuente de ἐπιμαίομαι en el poema es el de “fustigar” a los caballos con el látigo, *Il.* V 748, VIII 392, etc.), es decir, “azuzaba” a Dolón para que concibiera esperanzas y, por ende, el deseo de alcanzar una gran recompensa, lo está situando en un mismo plano que el νόος, en cuanto

⁴⁸⁴ Sentido de νόος que constituye un derivado del de capacidad para juzgar correctamente la situación, que es por el que se inclina Jahn al traducirlo como “Urteilsfähigkeit” (*capacidad de juicio*) (*op. cit.*, p. 67).

⁴⁸⁵ Ya vimos cómo la φρένες representaban, en contextos similares donde el individuo cometía un error de juicio, la misma función que aquí se atribuye al νόος, es decir, la capacidad de juicio que calcula correctamente una situación, cuyo mal funcionamiento sólo se puede entender como una pérdida o como efecto de una acción externa. Véase el especial paralelismo de este pasaje con *Il.* XIII 394 y XVI 403, en los que se dice que a un auriga, al ver cómo su compañero de carro es alcanzado, ἐκ... πλήγη φρένας ἄς πάρος εἶχεν, “se le pusieron fuera de sí las φρένες que antes tenía”; cf. *supra*, pp. 228s.

que éste representa la función mental que concibe dichas esperanzas y cuyo mal funcionamiento conduce al mismo fin que el *θυμός*: la comisión del error. Ambas instancias cumplen, por tanto, una función en un mismo proceso, el cual pienso que se puede reconstruir del modo siguiente: Héctor promete una gran recompensa para el que vaya a espiar el campo enemigo; esta recompensa, interiorizada como *ἄτη* por Dolón, provoca en éste un estado psíquico que tiene dos aspectos: uno cognitivo, caracterizado por una ofuscación mental que conlleva un error de cálculo entendido como una disociación entre el *νόος* y la persona; y otro emocional, que se caracteriza por un fuerte deseo de posesión de lo que no se tiene, consistente en la acción instigadora del *θυμός* en el individuo, esto es, del centro emocional de la persona. Estos dos aspectos confluyen para que ese estado psíquico conduzca finalmente a Dolón a cometer el error que, al final, le costará la vida (X 454ss.).

Aún cabría aludir, aunque fuera de pasada, a otro interesante pasaje del mismo estilo en el que el *νόος* cumple una función muy similar. Se trata de *Il.* XV 128-9, un pasaje que ya analizamos para aclarar el papel de las *φρένες* en él⁴⁸⁶, y en el que Atenea expresa el trastorno puntual del estado mental de Ares diciendo, entre otras cosas, que éste ha perdido el *νόος* (*νόος δ' ἀπόλωλε*). El uso aquí del verbo *ἀπόλλυμι*, que se aplica siempre a lo que está destruído o a lo que se ha perdido, entronca con el uso del verbo *ἄγω* en el pasaje anterior, y alude al mismo fenómeno: la pérdida de la función mental mediante la cual se tiene un juicio correcto de las cosas, que, a su vez, permite un comportamiento correcto y sensato⁴⁸⁷. Por

⁴⁸⁶ Cf. *supra*, p. 230.

⁴⁸⁷ La misma interpretación ofrece Jahn de *νόος* en este pasaje: “die Fähigkeit, sich in einer bestimmten Situation vernünftig zu verhalten und das Richtige zu tun bzw. etwas Falsches zu unterlassen” (*la facultad para comportarse de forma razonable en una situación determinada y para hacer lo correcto o*

tanto, el νόος cumple aquí el mismo papel que el pasaje anterior y caben aquí las mismas consideraciones que hicimos antes sobre su carácter y naturaleza.

Creemos que es en el contexto de estos pasajes en el que hay que considerar el papel del νόος en *Il.* XX 133, donde Poseidón, ante los temores de Hera por Aquiles y sus requerimientos para que él y Atenea le presten ayuda, empieza diciendo a la diosa:

Ἥρη μὴ χαλέπαινε παρ' ἐκ νόον· οὐδέ τί σε χρή.

¡Hera! No te encolerices más allá del νόος; no te es necesario.

Con este verso, Poseidón hace alusión a un estado de ánimo, causado por un afecto, que corre el riesgo de producir un cambio nocivo en el νόος de Hera. Pero, para saber en qué consiste la acción de este afecto sobre el νόος, debemos conocer primero el significado preciso del verbo χαλεπαίνω. Con este término, se hace referencia sobre todo al acto de irritarse, de dejarse apresar por la cólera y, por tanto, de sentirse inclinado en contra de alguien (por ej., *Il.* II 378, XIV 256, XVI 386, XVIII 108, etc.)⁴⁸⁸. Por tanto, lo que pide Poseidón a Hera es que no se deje dominar por la cólera hasta el punto de que ésta la lleve a anular la acción del νόος sobre su comportamiento⁴⁸⁹. Así pues, el νόος aparece de nuevo como la

para omitir algo equivocado) (*op. cit.*, p. 66), interpretación que también pone de manifiesto la íntima relación existente entre el νόος y la conducta de la persona (relación destacada también por Sullivan, *op. cit.*, p. 158).

⁴⁸⁸ El adjetivo χαλεπός, del que se deriva este verbo, designa, en general, la cualidad de lo que causa dolor o algún tipo de malestar y, especialmente, de lo que está relacionado con la ira (cf. por ej., II 245, III 438, V 384, XIII 624).

⁴⁸⁹ La misma idea expresa Eustacio en su paráfrasis de este verso cuando dice que μὴ χαλέπαινε παρ' ἐκ νόον equivale a decir: μὴ ὀργίζου ἔξω νόος, “no te irrites más allá del νόος”, es decir, ἀνοήτως, “insensatamente” (*Eustathii...*, vol. 4, p. 382).

facultad mental de la que depende la conducta sensata, entroncando con la consideración que hacíamos de él en X 391, donde decíamos que representaba la función cognitiva mediante la cual la persona se hace un juicio correcto de lo que debe hacer y de lo que le conviene⁴⁹⁰. Podríamos decir que se trata, pues, de la “razón práctica”, de la facultad que proporciona los principios por los que se rige la conducta de la persona y que, aquí, no se ve afectada tanto por una disfunción intelectual como por la acción que la emoción ejerce sobre ella⁴⁹¹.

Para terminar este párrafo, me gustaría analizar otro pasaje que creo que tendría aquí cabida, en tanto que también se habla del νόος como objeto de un cierto cambio. Nos referimos a *Il.* XXIII 602-5, donde Menelao, tras el cambio de actitud de Antíloco y su disposición a devolverle la yegua que ha ganado en la carrera de carros, dice:

Ἀντίλοχε νῦν μὲν τοι ἐγὼν ὑποείξομαι αὐτὸς
 χῳόμενος, ἐπεὶ οὐ τι παρήγορος οὐδ' ἀεσίφρων
 ἦσθα πάρος· νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.

605 δεύτερον αὖτ' ἀλέασθαι ἀμείνονας ἡπεροπεύειν.

¡Antíloco! Ahora yo mismo cederé

aunque estaba irritado, pues ni extraviado ni insensato

eras antes; y ahora tu juventud ha vencido a tu νόος.

La próxima vez evita engañar a los mejores.

⁴⁹⁰ Interpretación con la que coincide Sullivan, quien destaca el carácter intelectual de νόος tanto en X 391 como en XX 133, considerando que designa tanto el “juicio” (*judgement*) y el “buen sentido” (*good sense*), como el “pensamiento provechoso” (*profitable thinking*) cuya actividad se juzga como positiva en la persona (*op. cit.*, pp. 175-6).

⁴⁹¹ Böhme considera estos tres últimos pasajes, junto con otros como *Il.* XIV 62, XV 643 y XXIII 604, como los ejemplos más claros de la significación de νόος como “entendimiento” (*Verstand*) (*op. cit.*, p. 57 y n. 3).

Lo que aquí más nos interesa es el diagnóstico del mal psíquico de Antíloco que hace Menelao para explicar su comportamiento temerario en la carrera, el cual, además, podemos ponerlo en relación con el que hace el propio Antíloco unos versos antes (XXIII 590), cuando atribuye las transgresiones (*ὑπερβασίαι*) de los jóvenes como él al hecho de que “su νόος es más rápido y su μῆτις débil” (*κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις*)⁴⁹². Ya vimos, al analizar este mismo pasaje⁴⁹³, lo que quería decir Antíloco en este verso en el que basaba su disculpa: que el νόος y la μῆτις de los hombres jóvenes, entendidos ambos como la función intelectual que permite al individuo comprender una situación concreta y saber sacar el mejor partido de ella, son, respectivamente, rápidos, es decir, propensos a la precipitación en el ejercicio de su función, y débiles, en el sentido de volubles e inmaduros. Por tanto, se da a entender que no es extraño que Antíloco, que es joven, tenga un νόος y una μῆτις con estas cualidades negativas y, como la juventud no depende de uno mismo, es perfectamente disculpable la conducta que se deriva de ella. Esta es la lógica que subyace a la afirmación de Menelao de que la “juventud” (*νεοίη*) es lo que “ha vencido” (aquí el verbo *νικάω* tiene el sentido de “prevalecer”, “superar” en alguna cualidad) el νόος de Antíloco, ya que éste no es de naturaleza insensata, pues nunca ha sido “extraviado de juicio” (*παρήορος*) u “ofuscado de φρήν” (*ἄεσίφρων*), sino que, por el contrario, siempre “ha sido sensato” (*πεπνύσθαι*, XXIII 440). Así pues, el νόος se entiende aquí como una capacidad cognitiva comprensiva del entorno y regidora de la conducta del individuo, de la que siempre se espera un funcionamiento

⁴⁹² También Eustacio pone en relación ambos pasajes, llegando a decir que *νόον νίκησε νεοίη* es una paráfrasis algo más pomposa de *οἶσθα οἶα νέου ὑπερβασίαι* (Eustathii..., v. 4, p. 793).

⁴⁹³ Cf. *supra*, pp. 367-8.

correcto si no sufre injerencias de algún tipo que hagan cambiar el ejercicio de su función, o, como aquí, si no padece de lo que nosotros llamaríamos “inmadurez”⁴⁹⁴.

3.2.4. νόος como función psíquica que influye en la conducta

En este párrafo queremos dar cuenta de un pasaje en el que νόος se caracteriza por condicionar el comportamiento del individuo que lo posee. Se trata de *Il.* X 120-3, en donde Agamenón, en respuesta a Néstor que, equivocadamente, ha criticado la actitud de Menelao, excusa a éste diciendo:

120 ὦ γέρον ἄλλοτε μέν σε καὶ αἰτιάσθαι ἄνωγα·
πολλάκι γὰρ μεθιεῖ τε καὶ οὐκ ἐθέλει πονέεσθαι
οὔτ' ὄκνω εἴκων οὔτ' ἀφραδίησι νόοιο,
ἀλλ' ἐμέ τ' εἰσορόων καὶ ἐμὴν ποτιδέγμενος ὀρμήν.
*¡Anciano! Otras veces te he mandado reprenderlo (a Menelao);
pues muchas veces se desentiende y no desea esforzarse;
no por ceder a la pereza o a las insensateces de su νόος,
sino porque se queda mirándome y aguardando mi impulso.*

El meollo de la disculpa que hace Agamenón de su hermano consiste en decir lo siguiente: si Menelao tiene conductas socialmente reprensibles no se debe a una *actitud* culpable por su parte al dejarse llevar por el ὄκνος, que designa en el poema la desidia o la pereza reprochable del que no quiere

⁴⁹⁴ Por tanto, estamos de acuerdo con Sullivan, cuando dice que el νόος es aquí la sede del juicio y del buen sentido, cuya aberración temporal por efecto de la juventud, conduce a un comportamiento insensato (*op. cit.*, p. 178), aunque con la salvedad de que no creemos que el νόος sea sede de nada, pues no se trata de una instancia que funcione como el ámbito de actuación de procesos psíquicos (como θυμός o φρένες), sino más bien la expresión del buen juicio y de la capacidad para ser sensato.

luchar (por ej., *Il.* V 817, XIII 224), o por la ἀφραδία del νόος, es decir, por una cualidad mental que conduce siempre a un comportamiento incorrecto (lo que se podría traducir por “impericia”, “negligencia” o “perfidia”, por ej., *Il.* II 368, V 649, XVI 354)⁴⁹⁵, sino a una actitud equivocada, pero moralmente disculpable. Pero a nosotros lo que nos interesa aquí es saber qué papel juega el νόος en esa actitud culpable caracterizada por la postura consciente del que se pliega al ὄκνος y a la ἀφραδία. En primer lugar, debemos tener presente que ni el ὄκνος ni la ἀφραδία son impulsos irracionales contra los que el individuo no puede luchar, sino actitudes que sólo condicionan el comportamiento de la persona en tanto que ésta cede voluntariamente a ellas. Estamos, por tanto, ante una dualidad interactiva entre la voluntad del individuo como tal y la actitud que se deriva de la cualidad de su νόος. Hay que tener presente que éste es el único caso en que la ἀφραδία se atribuye al νόος, pues en todos los ejemplos restantes sólo se habla de ella como propia de individuos. Por tanto, el νόος constituye aquí una función psíquica en la que residen las capacidades intelectuales a la que se atribuyen las cualidades que caracterizan a la persona como tal y condicionan su conducta. Y esto quiere decir, a su vez, que el νόος no sólo tiene aquí un carácter cognitivo como función propia del que entiende las situaciones y sabe moverse en el entorno en que vive⁴⁹⁶, sino también un carácter volitivo, por cuanto que se hace residir en él la actitud que mueve al individuo a actuar⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Para el escolio AbT, la ἀφραδία es la ἄνοια, la “necedad” o “falta de entendimiento”, mientras que para Eustacio es la ἀφροσύνη, la “insensatez” o “irreflexión” (*Eustathii...*, v. 3, p. 29).

⁴⁹⁶ Para Sullivan, dicho carácter cognitivo de νόος supone no sólo una implicación con “ver” qué acciones son más convenientes en una situación determinada, sino también con ponderar y deliberar sobre diferentes posibilidades de elección (*op. cit.*, p. 175).

⁴⁹⁷ La dualidad de ambos aspectos, intelectual y volitivo, en la consideración del νόος en este pasaje ha sido puesta de manifiesto también por von Fritz, quien entiende la expresión ἀφραδίησι νόοιο no sólo como “falta de entendimiento” (*lack of understanding*), sino también como “falta de resolución” (*lack of*

3.2.5. νόος como la consciencia que se mantiene intacta tras dificultades externas

Aquí queremos analizar el papel que juega el νόος en un pasaje en el que se dice de él que se mantiene firme a pesar de una situación muy desfavorable. Nos referimos a *Il.* XI 811-3, en el que se da un rápido semblante del estado de Eurípilo tras ser herido por una flecha en el muslo:

. . . κατὰ δὲ νότιος ῥέεν ἰδρώς
 ὤμων καὶ κεφαλῆς, ἀπὸ δ' ἔλκεος ἀργαλέον
 αἷμα μέλαν κελάρυζε· νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν.
 . . . Abundante sudor fluía
 de sus hombros y su cabeza, y de la dolorosa herida
 negra sangre salía susurrando; pero su νόος se mantenía firme.

Se trata de una descripción típica entre las que se hacen en el poema de los rasgos físicos generales que acompañan al herido: el agobio del sudor que recorre su cuerpo, la negra sangre que surge de la herida, el ahogo y la falta de aliento que lo domina, y el fuerte dolor que siente (por ej., *Il.* IV 140-52, Menelao; V 796-8, Diomedes; XV 10-1, Héctor; XI 264-74, Agamenón). Sin embargo, aquí se añade un rasgo psíquico que parece oponerse a los anteriores: el νόος ἔμπεδος. Sabemos que el adjetivo ἔμπεδος hace referencia a lo que se mantiene firme, invariable o intacto y, en el poema, hace referencia tanto a la perdurabilidad de las cosas, como a la firmeza de afectos o actitudes (por ej., se aplica con mucha frecuencia a la βίη - *Il.* IV 314, etc.-, y al μένος - V 254, XV 622, etc.-). No obstante, existe también un pasaje en el que denota la consistencia de una función cognitiva, una

resolution). Además, hace referencia a este pasaje como ejemplo de la transición sufrida por el término νόος hacia un progresivo sentido volitivo (*op. cit.*, p. 86).

disposición mental de la que depende el temperamento y la motivación del individuo y que interioriza los valores morales sociales (se trata de *Il.* VI 352, donde se dice de las *φρένες*)⁴⁹⁸. Esto nos ofrece ya un paralelismo al uso que se hace aquí de este adjetivo, por cuanto califica en ambos casos funciones psíquicas, aunque existen grandes diferencias entre ambas en estos pasajes, pues el *νόος* obviamente no tiene aquí ninguna clase de actividad mental, salvo acaso la de mantener la consciencia⁴⁹⁹. Y eso mismo parece indicar en nuestro pasaje el adjetivo *ἔμπεδος*, la conservación de la naturaleza del *νόος* a pesar de los problemas físicos derivados de la herida que conducen normalmente a la pérdida de la actividad mental y de la consciencia⁵⁰⁰. Por tanto, el *νόος* indicaría aquí, según nuestra opinión, la función mental que capta la realidad y que está íntimamente ligada con el mantenimiento de la consciencia.

3.2.6. *νόος como la función psíquica que ofrece soluciones*

Aquí queremos dar cuenta de uno de los pasajes en el que *νόος* tenga quizá un sentido más puramente intelectual. Se trata de *Il.* XIV 61-2, donde

⁴⁹⁸ Para ulteriores precisiones sobre el significado de *ἔμπεδος*, véase por ej., James M. Redfield, *op. cit.*, pp. 310-1.

⁴⁹⁹ Esta carencia de actividad mental del *νόος* ha sido señalada también por Jahn, para quien la mención del *νόος* aquí sólo quiere decir que el herido no ha llegado a desfallecer. Por tanto, coincide con nosotros al interpretar *νόος* como “geistige Fähigkeit” (*facultad mental*) en el sentido de simple “Bewußtsein” (*consciencia*) (*op. cit.*, p. 65).

⁵⁰⁰ De la importancia de la conservación del *νόος* da cuenta el esolio T a este pasaje, pues dice que el poeta conservó el *νόος* a Eurípilo para que éste pudiera tratar con Patroclo (*ἵνα γὰρ εὖσταθῶς ὁμιλῇ Πατρόκλῳ, τὸν νοῦν Ὀμηρος ἐφύλαξεν ἀντῶ*). Por otro lado, Laser ofrece una interesante interpretación de este pasaje basándose en la relación que él descubre entre la sangre y el estado mental. Según este autor, la causa de la posible disminución de la consciencia se halla en la sangre, pero no tanto en su pérdida, como en su cualidad. Es decir, Eurípilo conservaba aún la consciencia porque su sangre estaba todavía caliente, cosa que le hubiera sido imposible si la sangre hubiera llegado a enfriarse. Laser se apoya en pasajes como *Il.* XI 266s., donde se muestra la relación existente en el poema entre el mantenimiento de la sangre caliente y la capacidad del herido para conservar sus funciones motrices y fisiológicas; sin olvidar el pasaje de la *Odisea* (XI 147s.) donde las sombras de lo muertos tienen que beber sangre para volver a recuperar la consciencia y la memoria (*op. cit.*, pp. 38-9).

Néstor, una vez que ha hecho un resumen a Agamenón de la desastrosa situación de los aqueos, le propone lo siguiente:

ἡμεῖς δὲ φράζώμεθ' ὅπως ἔσται τάδε ἔργα

εἴ τι νόος ῥέξει . . .

Pensemos nosotros cómo serán nuestras acciones,

por si el νόος hiciera algo . . .

Con estas palabras, Néstor está proponiendo una actividad intelectual sobre el carácter de las acciones que deben emprender en el futuro, en la que el νόος tiene un papel preeminente. Pero antes de intentar determinar qué clase de función psíquica representa el νόος aquí, debemos recordar en qué consistía esa actividad intelectual propuesta por Néstor y en la que el νόος está involucrado. Como vimos⁵⁰¹, el verbo φράζομαι, sobre todo en contextos similares, hace referencia a la actividad cognitiva de imaginar ideas necesarias para solucionar un problema práctico. Esto lo vemos también, por ejemplo, en los pasajes en los que, de forma parecida, se utiliza este verbo para expresar la función que tiene lugar en las φρένες (por ej., *Il.* IX 423 y XX 116) o en el θυμός (*Il.* XVI 646)⁵⁰². Incluso, el paralelismo llega a ser evidente en XX 115-6, donde Hera, ante una situación también difícil, le dice a Atenea y Poseidón que “piensen” (φράζεσθον) en sus φρένες “cómo serán estas acciones” (ὅπως ἔσται τάδε ἔργα), aludiendo a lo que deben hacer ante la situación presente. Como vemos, se utiliza el mismo verbo y los mismos términos para denotar las acciones que hay que realizar, con la única diferencia de que aquí no es

⁵⁰¹ Cf. lo que dijimos más arriba, en p. 372, donde hablamos del verbo φράζομαι en un pasaje paralelo a éste.

⁵⁰² Véase la referencia que hicimos a esto mismo, *supra*, p. 204.

el νόος el encargado de “pensar”, sino que esta función se le reserva a las φρένες⁵⁰³. Creo que ambos pasajes constituyen variantes formularias para expresar la misma idea y el mismo tipo de actividad mental: la de planear el modo de actuar en el futuro con vistas a solucionar un problema concreto. Ahora bien, ¿qué representa el νόος aquí? En principio, se trata de la instancia a la que se acude casi como un recurso extremo, la función psíquica que debe “realizar” la actividad expresada por el verbo φράζομαι, es decir, llevar a cabo de forma práctica el hecho mismo de φράζεσθαι⁵⁰⁴, que no puede ser otro que el de concebir el modo de actuar de la mejor forma posible. Por tanto, el νόος debe considerarse en este pasaje como la función psíquica que sirve como instrumento de la acción mental de la persona que busca dar solución a una situación concreta. Se trata, pues, de lo que nosotros denominaríamos “inteligencia” o “mente”⁵⁰⁵.

3.2.7. νόος como la función psíquica que recrea mentalmente situaciones pasadas

Queremos ocuparnos ahora del papel que juega νόος en otro pasaje en el que, en un símil, se pretende resaltar la rapidez de Hera en marchar al Olimpo para cumplir los encargos de Zeus, comparándola con la celeridad

⁵⁰³ Las φρένες constituyen aquí el soporte psíquico en el que reside una actividad intelectual, la instancia de la que se sirve la persona para “pensar”, lo que encaja perfectamente con la consideración del νόος en el pasaje que nos ocupa, pues se trata de la función psíquica que utiliza la persona para realizar la misma actividad. En ambos casos, el agente de esta actividad es la persona, el individuo en cuestión, mientras que las φρένες y el νόος son los instrumentos de los que éste se sirve para ello.

⁵⁰⁴ El verbo φέζω, con el que se expresa la acción del νόος, tiene en el poema el significado general de “hacer”, en el sentido de llevar a cabo determinados actos (por ej., *Il.* II 274, X 525), o “causarlos” a alguien (por ej., *Il.* II 195, IV 32, XV 586), de ahí de signifique también, en otros contextos, “actuar” de un modo determinado (por ej., *Il.* II 802, VII 353, XXIV 661) y, en un sentido derivado, el de ofrendar sacrificios (*I.* 147, IX 357, XXIII 146). Este mismo significado general de “hacer” es el que quiere resaltar el escolio A a *Il.* XIV 62, notando que algunos comentaristas sustituyen la expresión νόος φέζει por νόος γ’ ἔρξοι (opt. del verbo ἔρδω, “hacer, realizar”).

⁵⁰⁵ Por otro lado, Sullivan considera que νόος tiene aquí un sentido más amplio, y que no sólo designa la mente que piensa y el pensamiento mismo, sino también el plan que es concebido (*op. cit.*, p. 157).

del pensamiento que imagina hechos pasados. El pasaje en cuestión es el siguiente (*Il.* XV 78-83):

*Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
 βῆ δ' ἐξ Ἰδαίων ὀρέων ἐς μακρὸν Ὀλυμπον.
 80 ὥς δ' ὅτ' ἄν αἴξῃ νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλὴν
 γαῖαν ἐληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμησι νοήσῃ
 ἔνθ' εἶην ἢ ἔνθα, μενοινήσῃ τε πολλά,
 ὥς κραιπνῶς μεμανυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη·
 Así habló (Zeus), no desobedeció la diosa Hera braziblanca,
 y marchó desde los montes del Ida al vasto Olimpo.
 Como cuando se precipita el νόος de un varón, que, habiendo sobre
 numerosa tierra viajado, imagina en sus sagaces φρένες:
 'acaso estuviera aquí o allá', y piensa con deseo en muchas cosas,
 así de resuelta se fué con impetu volando la señora Hera.*

Es importante no perder de vista que en lo que se pretende hacer hincapié y lo que, en última instancia, motiva el símil, es la rapidez con que Hera sale volando hacia el Olimpo. Así pues, se compara a la propia Hera con el νόος en base a que la diosa se marcha con la misma celeridad (κραιπνῶς) con que el νόος “se precipita” (αἴξῃ) cuando “imagina” (νοήσῃ) en las φρένες experiencias anteriores y “piensa con deseo” (μενοινήσῃ) repetirlas. Por tanto, la clave del símil descansa en la acción del νόος expresada por el verbo αἴσσω. Este verbo, en la *Ilíada*, tiene el sentido de moverse con rapidez hacia un sitio determinado, movimiento que puede asimilarse con el salto, y que suele consistir en un acometimiento (por ej., *Il.* V 81, X 456), en un salto del carro (por ej., VI 232, XX 401), o en una salida apresurada del Olimpo (tal como vemos en el verso formular, referido

siempre a Atenea: *βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων ἄϊξασα*, “descendió apresurándose -o saltando- de las cumbres del Olimpo”, II 167, IV 74, etc.). En seguida vemos el claro paralelismo entre este verso, utilizado con frecuencia de este modo, o en ligera variante (cf. XIV 225, donde quien sale es Hera), para describir la salida de la diosa desde el Olimpo, con el que narra en nuestro pasaje la marcha de Hera desde el Ida. Seguramente, el poeta tenía en mente, para confeccionar el símil, ese verso formular y, por eso, utilizó el mismo verbo *ἄϊσσω* para hacer referencia al apresuramiento del νόος. Con ello, pues, atribuía a éste una cierta rapidez en el ejercicio de su función, aunque, eso sí, introduciendo una restricción, pues asociaba la rapidez del νόος al momento en que éste νοήσῃ en sus sagaces φρένες, es decir, “recrea”⁵⁰⁶ con la imaginación situaciones y experiencias pasadas hacia las que siente una carga de deseo, y “piensa” en ellas con ansia de revivirlas (μενοιήησι)⁵⁰⁷. Así pues, la celeridad del νόος no está asociada sólo a la precipitación de juicio, como vimos que ocurría en II. XXIII 590, sino a un recuerdo de ciertas experiencias que aparece teñido de un determinado afecto y que implica, a su vez, una actitud del individuo hacia ellas⁵⁰⁸. Por tanto, el papel del νόος, en este caso, queda así delimitado: se trata de la función mental, cargada de tintes afectivos, que se representa imágenes aprehendidas con anterioridad involucrando una actitud hacia ellas⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Para Eustacio: ἀναπολήσει, “rememora, vuelve (sobre ello)” (*Eustathii...*, v. 3, p. 704, 17).

⁵⁰⁷ De todas formas, debía ser común la idea de atribuir la cualidad de la rapidez al pensamiento o a la imaginación, pues, en otro símil de la *Odisea* (VII 36), se dice que las naves de los feacios “son tan rápidas como el ala o el mismo νόημα” (τῶν νέες ὥκεϊαι ὡς εἰ πτερόν ἢ νόημα). También Eustacio llama la atención sobre este símil diciendo que es una forma más sencilla y breve de expresar la rapidez (*op. cit.*, v. 3, p. 704, 20).

⁵⁰⁸ Véase lo que decíamos sobre el significado de νοέω en este pasaje y en II. IX 600, cf. *supra*, p. 211.

⁵⁰⁹ Ebeling (ed.), *op. cit.*, s.v., traduce aquí νόος por *cogitatio*, “pensamiento, imaginación”. Por otra parte, von Fritz aprecia en este pasaje un sentido extendido del νόος como función que se apercibe de una situación y penetra en la apariencia de las cosas hasta aprehender su naturaleza. Se trataría, según

3.2.8. νόος como función mental a la que se le oculta algo

Hasta ahora hemos visto que el νόος representa en el poema una función psíquica permanente de la persona involucrada en las actividades intelectuales y volitivas del individuo; sin embargo, no hemos tenido ocasión de ver ningún pasaje en el que se relacionara directamente al νόος con la percepción visual de la realidad, ejerciendo, por tanto, la función más común que en el poema tiene el verbo derivado νοέω. Pues bien, existe ese pasaje, aunque no deja de sorprender su excepcionalidad con respecto a los demás pasajes en los que aparece νόος, pues es el único en el que éste parece hacer referencia a la instancia que “percibe” la realidad a través de la visión. Se trata de *Il.* XV 461, donde, el hecho de sacar Teucro una flecha para dispararla contra Héctor en medio del combate y poner fin así a la lucha en favor de los aqueos,

οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὃς ῥ' ἐφύλασσειν
 Ἑκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὖχος ἀπηύρα,
*no se le ocultó al sagaz νόος de Zeus, quien protegió
 a Héctor, y arrebató a Teucro Telamonio la gloria.*

este autor, de la función que se representa, que “ve más allá” en el espacio y en el tiempo lo que no podemos ver por nuestros propios ojos. Sería, por tanto, un νόος que “makes far off things present” (*hace presentes las cosas lejanas*) (*op. cit.*, p. 91). En esta línea, Furley interpreta νόος en este pasaje como la mente que se imagina lugares visitados con anterioridad en cuanto que es la receptora en el hombre de imágenes claras (*op. cit.*, p. 8), lo cual está en sintonía también con la interpretación de Redfield, quien explica el uso de νόος aquí por su relación con la visualización de una situación futura, aunque no en el modo de la percepción directa, sino en el modo secundario de la imaginación (*op. cit.*, p. 316). Éstas son propuestas que consideramos aceptables aunque insuficientes, pues no dan cuenta ni de la carga afectiva que conlleva el ejercicio del νόος en este pasaje (cosa que sí hace, por ej., Sullivan, *op. cit.*, pp. 157-8), ni de la actitud que supone este ejercicio. En cuanto a la interpretación de Jahn, que considera que νόος designa aquí algo que no está firmemente arraigado en el interior del hombre ni tampoco ligado a un lugar determinado en cuanto que puede acudir a todas partes mediante la actividad del νοεῖν (*op. cit.*, p. 50), pensamos que está equivocada por una mala lectura del pasaje. En efecto, parece que Jahn ha tomado como antecedente del relativo ὃς no a ἀνερὸς, sino a νόος, con lo que ha creído que el poeta habla de éste como viajando a través de numerosas tierras mediante la acción del νοεῖν, cuando parece mucho más lógico pensar que el antecedente aquí es ἀνερὸς, el hombre que se sirve de su νόος para imaginarse con deseo todos los lugares que ha recorrido en sus viajes.

Lo que más nos inclina a pensar que νόος designa aquí algo más cercano a la función perceptiva de Zeus que a la razón que elabora las percepciones y saca conclusiones sobre ellas, es el sentido primordial del verbo λήθω (= λανθάνω) en el poema. Cuando aparece en voz activa, como en el caso que nos ocupa, este verbo tiene el significado de “pasar desapercibido”, es decir, “escapar a la percepción (visual)” de alguien (en acusativo). Tal es el caso de la mayoría de los pasajes (por ej., *Il.* III 420, IX 477, X 279, XI 251, XIII 273, XXII 277, etc.)⁵¹⁰, en los que siempre alguien (su simple presencia o sus actos externos) “se oculta” a los ojos de los demás. En el pasaje que nos ocupa, lo que se oculta a la percepción visual de Zeus es también un acto externo: el hecho de que Teucro saque una flecha para dispararla contra Héctor. Lo específico de este pasaje con respecto a los otros en los que aparece el mismo verbo en voz activa, es que no se hace alusión directamente a la persona, en este caso a Zeus, sino a su νόος. En otros contextos, algo o alguien “se oculta” a la persona, designada por su nombre o por un pronombre personal, siendo este pasaje el único en el que se especifica la función perceptiva del individuo, la parte de la persona a la que, en concreto, “se le oculta” ese algo o ese alguien. Por tanto, en cuanto este pasaje está en relación con los pasajes aludidos en los que aparece el mismo verbo con el significado de “ocultarse a la percepción visual”, deducimos que el νόος aquí hace referencia a la instancia por la que el individuo percibe la realidad captada a través de la visión; ello, no obstante, no excluye que el νόος cumpla también la función de procesar la

⁵¹⁰ De todas formas, esto no es así siempre; existen también pasajes en los que el verbo tiene un sentido, digamos, más intelectual, denotando, más bien, el hecho de “ocultarse” no tanto a la percepción visual, sino al entendimiento que sabe o conoce, es decir, que posee un conocimiento cuya fuente no tiene porqué ser visual. Por ej., en *Il.* XXIII 648, Néstor le dice a Aquiles, una vez que éste le ha dado un premio a pesar de que Néstor, por su edad, no ha podido competir en ningún certamen: “no se te oculta (οὐδὲ σε λήθω) la consideración con la que debo ser honrado entre los aqueos”, donde se hace referencia a la actividad mental del olvido, no a la falta de percepción de algo externo.

información percibida y permitir, por tanto, que la persona pueda tomar una decisión en función de esa información⁵¹¹.

3.2.9. νόος como el ámbito donde se oculta lo que la persona piensa

Hemos de dar cuenta también de un verso formular en el que νόος cumple una función que, hasta cierto punto, es especial en él, por cuanto no vuelve a cumplirla en todo el poema. Nos referimos a la función de sede de la vida psíquica del individuo, que era común a otras instancias anímicas como el θυμός o la φρήν-φρένες, pero que en el νόος se limita a dicho verso. Este verso aparece en dos pasajes paralelos: por un lado, *Il.* I 362-3, donde Tetis se aparece a su hijo Aquiles, desconsolado por la deshonra de la que le ha hecho objeto Agamenón, y le dice:

τέκνον τί κλαίεις; τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος;
 ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.
¿Criatura! ¿Por qué lloras? ¿Qué pena ha llegado a tus φρένες?
Dimelo, no lo ocultes en tu νόος a fin de que lo sepamos los dos.

Y, por otro, *Il.* XVI 19, donde es Aquiles el que pregunta a Patroclo:

7 τίπτε δεδάκρυσαι Πατρόκλεες, ἥϋτε κούρη . . . ;
 . . .
 19 ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.
¿Por qué lloras, Patroclo, como una niña . . . ?
 . . .
Dimelo, no lo ocultes en tu νόος a fin de que lo sepamos los dos.

⁵¹¹ En este sentido, Sullivan dice que el νόος no sólo ve lo que está pasando, sino que además funciona como la sede de los planes e intenciones de Zeus con respecto a Héctor (*op. cit.*, p. 166).

En ambos casos, la pregunta se origina a causa de una manifestación externa de dolor o pesar, el llanto. Por tanto, supuesto por el que pregunta el estado de ánimo de su interlocutor, la cuestión va dirigida a conocer el motivo racional de ese pesar, con el fin de poder compartir el conocimiento que se supone que ya tiene el doliente, siendo ésta la forma en la que aquél demuestra su interés y preocupación por éste, que siempre es una persona muy próxima y querida. Así pues, se da por descontado que el que padece un afecto, en este caso una gran aflicción (*πένθος*), está en condiciones de racionalizarlo hasta el punto de llegar a conocer el motivo que lo ha causado. Es decir, el sentimiento se objetiva en conocimiento y es, precisamente, ese conocimiento el que piden compartir Tetis y Aquiles, respectivamente, y el que se dice que se oculta en el *νόος*.⁵¹² De hecho, el

⁵¹² Creemos que es mucho más verosímil, por un lado, el carácter locativo, no instrumental, de *νόω* en este pasaje (así lo cree también Sullivan, *op. cit.*, p. 168); y, por otro, el contenido cognitivo, no emocional, de lo que el *νόος* oculta. Así lo asegura también Böhme (*op. cit.*, p. 52 n. 3), quien dice: “Wo *νόος* das Innere bezeichnet, in dem man etwas versteckt, ist der intellektuelle Charakter gewahrt, das Versteckte sind überall Wissensinhalte” (*Allí donde νόος designa el interior en el que algo se oculta, se mantiene el carácter intelectual, pues lo oculto es en todas partes contenido intelectual*). Sin embargo, Jahn prefiere considerar el dativo como instrumental y ver en *νόος* una “geistige Fähigkeit” (*facultad mental*) mediante la cual Aquiles y Patroclo ocultan la información que se les pide en cada caso sobre el motivo de sus respectivas aflicciones. Jahn llega a esta conclusión comparando los modelos sintácticos documentados en Homero sobre los que se puede interpretar la expresión *μη κεῦθε νόω*. Uno de los modelos respondería a la forma “*κεῦθω* + indicación locativa” (por ej., *Il.* IX 313; *Od.* III 18, XVIII 406), mientras que el otro a la forma “*κεῦθω* + indicación de un instrumento psíquico” (por ej., *Od.* VIII 548, XIX 212, XXIII 30). Jahn se decide por el segundo porque los términos que designan el instrumento del acto de *κεῦθαι* (*νοήμασι* en VIII 548; *δόλῳ* en XIX 212; y *σαοφροσύνησι* en XXIII 30) son, según él, intercambiables con *νόος*. Por tanto, esta consideración, junto a la ausencia en Homero de otra ocurrencia de *νόος* donde se le pueda considerar como un ámbito de procesos psíquicos, hace que Jahn se decante por la posible función instrumental de *νόος*. Sin embargo, nosotros creemos que esta interpretación, aunque posible sintácticamente, no se adecúa bien con el contexto de *Il.* I 363 y XVI 19. Los pasajes en los que se basa Jahn para defender su postura tienen todos una característica común que justifica en cada caso la adición del término de carácter instrumental: se trata siempre de contextos de peligro (real o supuesto) donde es necesaria la precaución y la astucia. Así, en *Od.* VIII 548, Odiseo se sirve de “trazas astutas” (*νοήμασι κερδαλέοισιν*) para ocultar su nombre; en XIX 212, Odiseo oculta sus lágrimas “con engaño” (*δόλῳ*) para evitar ser descubierto; mientras que en XXIII 30, es Telémaco quien oculta los planes de su padre “con astucia” (*σαοφροσύνησι*) para que no lo sepan los pretendientes. En todos estos casos, es necesario el uso de la capacidad mental, de la astucia y la añagaza para salir con bien del paso, pero en *Il.* I 363 y XVI 19, no existe un contexto de peligro y, por tanto, no hay necesidad de especificar el medio del que se sirve la persona para ocultar sus pensamientos. Por tanto, creemos que es más lógico pensar que simplemente se hace alusión aquí al

verbo *κεύθω*, además del sentido concreto de “ocultar a la vista” (por ej., *Il.* III 453, XXII 118), tiene también el significado de “ocultar al conocimiento” de otro, como cuando dice Aquiles que le resulta tan odioso Agamenón como las puertas del Hades, pues “oculta una cosa en sus *φρένες* y dice otra” (*IX* 313). Al hablar de este pasaje⁵¹³, vimos que las *φρένες* aparecían como la sede oculta de los pensamientos que revelan las intenciones del individuo y que no se pretenden dar a conocer, siendo la palabra el vehículo de expresión de éstos, aunque, en este caso, la palabra sólo expresa los que no corresponden a dichas intenciones. Por tanto, y por un lado, queda establecido el correlato entre palabra y pensamiento, que, en los dos pasajes que analizamos, se manifiesta en la expresión: *ἔξαύδα . . . ἵνα εἶδομεν ἄμφω*; y, por otro, se revela el estrecho paralelismo en el uso de *φρένες* y de *νόος*, por cuanto, en ambos casos, denotan el ámbito en el que se asientan los pensamientos que pueden dar cuenta de los motivos internos que mueven al individuo a comportarse de una determinada manera: en el caso de Agamenón, a actuar de forma desleal, y, en el de Aquiles y Patroclo, a derramar lágrimas desconsolados.

3.3. *νόος* como un producto concreto de la función psíquica

Mientras que en el párrafo anterior veíamos que el *νόος* se concebía como una función psíquica permanente de la persona, en éste veremos que también se le considera como el producto mismo de dicha función, como el acto propio y concreto del entendimiento o la voluntad, dependiendo del sesgo que tome esta función psíquica. Por tanto, el criterio de división que

ámbito donde dichos pensamientos se ocultan, pudiéndose explicar la evidente especificidad del uso de *νόος* en estos pasajes, como un empleo del término por analogía con *φρένες* en *Il.* IX 313.

⁵¹³ Cf., *supra*, pp. 213-4.

seguimos en este punto es el *aspecto psíquico* predominante de la actualización de la función psíquica que νόος representa en cada caso.

3.3.1. νόος como intención o propósito (deseo)

Aquí quiero traer a colación aquellos pasajes en los que el νόος representa la intención o propósito de la persona, es decir, la determinación concreta de la voluntad dirigida hacia la consecución de un fin determinado. Por supuesto, eso no quiere decir que el νόος sea el producto de una potencia volitiva ciega con exclusión del entendimiento y del juicio; antes al contrario, pensamos que la tendencia de la voluntad a la consecución de un fin nace precisamente de la representación que el entendimiento se hace de la conveniencia de alcanzar ese fin y, por tanto, del juicio favorable que le merece⁵¹⁴. No obstante, nosotros partiremos de la base de que existe una diferencia (aunque sólo sea de énfasis) entre esta consideración del νόος, y la que vamos a hacer en otros contextos en los que νόος hace referencia más bien al producto del entendimiento de la persona que planea alternativas de actuación, pero que todavía no ha puesto de manifiesto su intencionalidad para llevar a cabo una u otra⁵¹⁵. Por tanto, aludimos aquí sólo al momento en que se produce la decisión, considerando que νόος designa el acto mismo de esa determinación volitiva. Así pues, quiero analizar el papel del

⁵¹⁴ Incluso podría ser que esta relación se produjera en orden inverso, es decir, que la representación intelectual de la conveniencia de alcanzar un fin y la consiguiente concepción de un plan de acción determinado nazca del impulso de la voluntad hacia la consecución de ese fin. De todas formas, se ha señalado que el sesgo volitivo del término νόος en Homero implica *siempre* el sentido de “resultado de una actividad racional”, apareciendo en primer término en los casos en los que se trata de una realización *deseada* de un producto mental (cf. Jahn, *op. cit.*, p. 77). Esto es cierto para los casos en que νόος hace referencia a una determinación concreta de la voluntad hacia un fin, pero también hay casos en los que designa más bien la función volitiva de la que parten dichas determinaciones particulares, cosa que Jahn parece ignorar.

⁵¹⁵ De todas formas, se trata siempre de una diferencia de énfasis. En el poema, toda elaboración intelectual de un plan de actuación implica siempre un deseo más o menos explícito de llevarlo a cabo. No hemos encontrado ningún caso en que νόος designe un pensamiento cuya realización le sea indiferente al que lo concibe.

término *νόος* en cada contexto, de forma que podamos encontrar una justificación suficiente para defender esta interpretación.

El primer pasaje es *Il.* II 192, donde Odiseo, en su afán de retener a las tropas para que no reembarquen, se dirige primero a cada jefe de hueste pidiéndoles que ellos mismos detengan a sus propias tropas en su huída, dando el siguiente motivo:

οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἶος νόος Ἀτρείωνος·

νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἔψεται νῆας Ἀχαιῶν.

pues aún no conoces claramente cómo es el νόος del Atrida

(Agamenón):

ahora nos prueba, pero pronto castigará a los hijos de los aqueos.

Para entender bien el pasaje hay que saber que Agamenón, con la intención, como dice Odiseo, de probar el valor de la hueste, ha dado la orden en la asamblea de volver a la patria, haciendo todo lo contrario de lo que le mandó el Sueño enviado por Zeus, quien le aseguró que tomaría Troya ese mismo día. Como se supone que Odiseo asistió al consejo de ancianos en el que Agamenón relató las verdaderas instrucciones que le dio el Sueño, sabe que el propósito del Atrida no es en realidad huir, sino permanecer en Troya e intentar tomarla. Pues bien, a esa intención o propósito a que hacemos referencia, lo llama el poeta *νόος*. Se trata, como el contexto nos muestra, de una resolución de la voluntad, de una determinación a actuar, cuya ignorancia reprocha Odiseo a los jefes que asistieron al consejo⁵¹⁶.

⁵¹⁶ Sin embargo, Jahn no aprecia este carácter volitivo de *νόος*, considerándolo simplemente como el “plan” que concibe Agamenón para poner a prueba a las tropas y estimular su ánimo para el combate (*op. cit.*, pp. 73-4). Por otra parte, Sullivan destaca un aspecto interesante de *νόος* que no está presente sólo aquí, sino también en otros pasajes donde *νόος* designa el producto concreto de una función psíquica: su carácter variable. Esto quiere decir que el *νόος* depende de las situaciones y que puede ser diferente en función de éstas (*op. cit.*, pp. 160-1).

Otro pasaje en el que creo que cabe una interpretación similar es *Il.* IV 309. Aquí, Néstor, también en un contexto de arenga, ofrece el siguiente motivo para que los cocheros ataquen con la pica en cuanto traben contacto con el enemigo:

ᾧδε καὶ οἱ πρότεροι πόλεας καὶ τεῖχε' ἐπόρθεον

τόνδε νόον καὶ θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες.

De tal modo también los hombres de antaño saqueaban ciudades y murallas

teniendo este νόος y este θυμός en el pecho.

Con ello, Néstor acude, para arengar a la tropa, a la estimulación de su sentido del honor, sabedor de que éste comprende la obligación de no desmerecer los actos de los antepasados. Al hacer alusión a estos actos, revela también el condicionante psíquico que los hacía posibles: la posesión del νόος y el θυμός de llevarlos a cabo. Pienso que, con la referencia a estos dos actos psíquicos, se quiere significar el móvil, la tendencia a la consecución de un fin determinado, es decir, la intención como producto de la voluntad de individuo que hace a éste, en último término, ejecutar las acciones que se propone⁵¹⁷. Ya vimos cómo el término θυμός hacía

⁵¹⁷ Aunque ya lo hemos manifestado al comienzo de este párrafo, creo que no está de más decir que no negamos que en este pasaje, como en otros similares, νόος posea, junto a un carácter eminentemente volitivo, un aspecto intelectual, en cuanto que, como ha puesto de manifiesto von Fritz (y en esto estamos de acuerdo con él), la actitud que Néstor pide que se tenga en la batalla también requiere un cierto planteamiento intelectual en lo relativo a las disposiciones tácticas a emplear (*op. cit.*, p. 82). Similares conclusiones saca Jahn (*op. cit.*, pp. 74-5) de este doble aspecto semántico de νόος, aunque lo concibe como dos posibilidades distintas de entender el término. Así pues, para Jahn νόος puede designar, por un lado, el resultado del pensamiento de los hombres de antaño, algo así como su "strategischer Plan" (*plan estratégico*); mientras que, por otro lado, denota la índole de su pensamiento, esto es, su "Art und Weise des Denkens" (*modo de pensar*) o su "Einstellung" (*actitud*). De este modo, Jahn hace referencia tanto al aspecto intelectual de νόος, en cuanto producto de un cálculo estratégico, como a su aspecto volitivo, en tanto que νόος puede designar también la actitud concreta que se necesita para llevar a la práctica dicho plan, aunque como posibilidades alternativas. Nosotros, sin embargo, pensamos que se trata de dos opciones de entender el νόος que se complementan, aunque hayamos hecho hincapié más en un matiz que en otro.

referencia en numerosos pasajes a la instancia psíquica que instaba u ordenaba a la persona a actuar y que, en este contexto, pasaba a designar, por efecto de un tránsito semántico, la determinación misma a la acción. En mi opinión, estamos ante una hendiadís, por lo que el término *νόος* tiene aquí, en suma, la misma referencia que *θυμός*, no observando motivos, en este contexto, por los que debamos hacer algún tipo de diferencia entre ambos vocablos del tipo, por ejemplo, de que *νόος* debe tener un aspecto más intelectual y el *θυμός* más emocional, pues si bien este criterio, que en mi opinión es, en general, de validez discutible, puede ayudarnos en otros contextos, aquí no supone más que la introducción de una diferenciación arbitraria⁵¹⁸.

Creo que *νόος* tiene la misma referencia en *Il.* XXIII 149, donde Aquiles reprocha al río Esperqueo que no cumpla el voto que le hizo su padre Peleo de ofrecerle su cabellera si regresaba sano y salvo a la patria, diciendo:

Σπερχεῖ' ἄλλως σοί γε πατήρ ἡρήσατο Πηλεὺς

145 *κεῖσέ με νοστήσαντα φίλην ἔς πατρίδα γαῖαν*

⁵¹⁸ Este hecho ha sido puesto de manifiesto también por Redfield, quien dice explícitamente que la dualidad de *θυμός* y *νόος* no se basa en la distinción entre emoción y razón (*op. cit.*, p. 317). Sin embargo, otros autores sí han creído necesario introducir esta distinción en *Il.* IV 309. Uno de ellos es Böhlme, quien dice explícitamente que *νόος* y *θυμός* tienen aquí diferentes sentidos, traduciendo el primero por “Verstand” (*entendimiento*) y el segundo por “Mut” (*ánimo*) (*op. cit.*, p. 52 n. 3); otro es Harrison, quien traduce *νόος* por “discretion” (*discreción, prudencia*) y *θυμός* por “valour” (*valor*) sobre la base de que en este pasaje el poeta muestra, según él, la yuxtaposición y la antítesis entre ambos términos. Además, este autor identifica el uso de *νόος* aquí con el que tiene en *Il.* XIV 62, donde Néstor urge a deliberar por si el *νόος* “logra” algo, y critica la “insistence” (*insistencia*) de von Fritz en ver un elemento volitivo en *νόος* en IV 309, el cual sería más propio de *θυμός* (*op. cit.*, pp. 71-2 y n. 51). En nuestra opinión, Harrison se sirve del prejuicio a que hemos hecho referencia de diferenciar, sobre la base de definiciones previas de los términos, el sentido de *νόος* y *θυμός* introduciendo una distinción que no se desprende del análisis del pasaje. Un prejuicio que se observa también en su tendencia a negar un carácter volitivo a *νόος* que creemos que aquí es evidente. Además, yerra claramente al identificar el uso del término en IV 309 con el que tiene en XIV 62, donde *νόος* designa claramente una función permanente que concibe el modo de solucionar una situación problemática, no una intención concreta que mueve a la persona a actuar.

σοί τε κόμην κερέειν ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην,
 πεντήκοντα δ' ἔνορχα παρ' αὐτόθι μῆλ' ἱερεύσειν
 ἐς πηγάς, ὅθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις.
 ὥς ἤρ' ἄθ' ὁ γέρων, σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.
*¡Esperqueo! En vano te hizo el voto mi padre Peleo
 de que, cuando yo regresara allí, a la querida tierra patria,
 me cortaría la cabellera para tí, te sacrificaría una sacra hecatombe,
 cincuenta carneros sin castrar allí mismo,
 en tus fuentes, donde tienes un bosque y un fragante altar.
 De este modo hizo el voto el anciano, y tú no has cumplido su νόος.*

Como vemos, la base del reproche de Aquiles consiste en afirmar que el río Esperqueo no le ha procurado la protección que su padre Peleo tenía el propósito de conseguir mediante su rogativa, consistente en la ofrenda del cabello de su hijo y de un sacrificio de carneros. Pienso que la palabra νόος sirve aquí para designar este propósito, es decir, un acto concreto de la voluntad de Peleo que le lleva a éste a solicitar la protección para su hijo del dios-río como defensa ante su miedo de perderlo en la guerra⁵¹⁹, lo que, en mi opinión, entronca con el significado que damos al término en los pasajes anteriores⁵²⁰.

⁵¹⁹ Estamos de acuerdo con von Fritz no sólo en enfatizar aquí el elemento volitivo del νόος, sino también en no perder de vista el aspecto cognitivo que subyace en él, pues, como dice el propio von Fritz: “νόος does not mean a vague desire but a clearly conceived aim and a vision of a way to its attainment” (νόος no significa un vago deseo, sino un propósito claramente concebido y la visión de un camino para su realización) (op. cit., p. 82). Por otro lado, Jahn no se pronuncia sobre el posible carácter volitivo de νόος aquí, limitándose a considerarlo como un producto de la actividad mental que puede ser representado (deseándose) y cuya realización es posible pero no segura (op. cit., pp. 48-9), mientras que, por último, Sullivan aprecia en νόος no sólo el elemento intelectual, sino también el volitivo y el emocional, pues sostiene que aquél designa tanto el plan, como el deseo de Peleo de que su hijo vuelva sano y salvo a casa, el cual está además entreverado de la inquietud afectiva que siente Peleo por su hijo (op. cit., p. 180).

⁵²⁰ Creo que es interesante notar aquí el uso paralelo de νόος en este pasaje con el que se hace de κήδεα (la forma singular κήδος no aparece en el poema) en II. XVIII 8, y de ἀπειλή en II. IX 244. En XVIII 8, Aquiles, ante la desbandada de los aqueos, expresa el temor de que los dioses “cumplan las malas κήδεα de mi θυμός” (μοι τελέσωσι θεοὶ κακὰ κήδεα θυμῷ); la muerte de su querido Patroclo; mientras que en IX 244, es Odiseo quien siente un miedo terrible a que los dioses “cumplan las

Asimismo, me parece que es a esa determinación a actuar a la que se refiere Hermes en *Il.* XXIV 367, cuando, tras salir al encuentro de Príamo y ver que se dirige únicamente con un heraldo a la tienda de Aquiles, le hace, entre otras, la siguiente pregunta:

*τῶν εἴ τίς σε ἴδοιτο θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν
τοσσάδ' ὀνειάτ' ἄγοντα, τίς ἂν δὴ τοι νόος εἴη;*

ἀπειλαί " (*ἀπειλάς* / *ἐκτελέσωσι*) de Héctor de quemar las naves y aniquilar a los aqueos. Aunque en estos casos el contexto es de temor, mientras que en XXIII 149 es de reproche, las similares estructuras sintácticas de ambos versos y la dependencia tanto de *νόος*, como de *κῆδεα* y *ἀπειλή* del verbo *τελέω*, "cumplir, llevar a cabo", hace que se pueda pensar en una relación paradigmática entre los tres términos, del mismo modo que la hay con *βουλή* en *Il.* I 5, y con *νόημα* en X 104. De hecho, así lo considera Jahn (*op. cit.*, pp. 54ss.), para quien tanto *κῆδεα* como *ἀπειλή* pueden ser considerados incluso como expresiones substitutivas de *βουλή* o *νόημα* sobre la base de que todos comparten la consideración de ser "productos abstractos de la actividad mental" (*abstrakte Ergebnisse gedanklicher Tätigkeit*). Nosotros, sin embargo, creemos que deben introducirse algunos matices. Aún admitiendo el paralelismo sintáctico en el uso de los cinco términos e incluso su relación paradigmática en el contexto de los pasajes con el verbo *τελέω*, consideramos problemática la pretendida relación semántica defendida por Jahn. Efectivamente, los campos semánticos de *νόος*, *βουλή* y *νόημα* coinciden de forma significativa en unos cuantos pasajes (por ej., *Il.* VII 447, 456, IX 75, 104, XVIII 295, 313), y en eso estamos de acuerdo con Jahn, pero dicha coincidencia de significado entre *νόος* (junto con *βουλή* y *νόημα*), y *κῆδεα* y *ἀπειλή*, resulta difícil de apreciar a primera vista. En efecto, del doble sentido que tiene el término *κῆδεα* en el poema: primero, con un claro carácter subjetivo, significando la "inquietud" angustiante que se podría identificar con el "dolor" sentido por la muerte y, más en concreto, por la pérdida de un ser querido (cf. por ej., V 156, XVIII 53, XXIV 617, 639); y segundo, por transferencia de sentido, haciendo referencia a los duelos objetivados en desgracias y muertes (cf. por ej., II 15, IV 270, XIII 209); y del sentido que tiene *ἀπειλή*, que designa la "amenaza" que se profiere contra el adversario (XIII 219, XVI 200), la cual se puede convertir en simple "bravata" si no tiene base sólida (XIV 479), no se puede deducir ninguna semejanza semántica con *νόος*. Por tanto, para encontrar dicha similitud de significado deben introducirse algunas observaciones. En primer lugar, hay que decir que el uso paradigmático que se hace de *νόος*, *κῆδεα* y *ἀπειλή* debe obedecer a una cierta concepción unitaria del sentido de estos términos por parte del poeta; por consiguiente si descubrimos dicha concepción, podremos deducir la semejanza semántica entre dichos términos. Jahn encuentra dicha concepción en el significado "producto abstracto de la actividad mental". Nosotros pensamos que este sentido debe matizarse. En XVIII 8, podemos tomar la inquietud doliente de Aquiles expresada por *κῆδεα*, como un presentimiento que nace del recuerdo de lo que una vez le dijo su madre Tetis; en este sentido, *κῆδεα* puede considerarse como el resultado de la actividad psíquica de la persona. Ello, a su vez, puede entroncar con el sentido de *ἀπειλή* en IX 244, si tomamos también éste término como el resultado de una actividad psíquica, consistente esta vez en un deseo por vencer al enemigo y conquistar la gloria. *Κῆδεα*, entonces, podría ser considerado como un "deseo negativo", un "no desear" que se cumpla la voluntad de los dioses, mientras que *ἀπειλή*, y, por tanto, también *νόος* en XXIII 149, constituyen el reverso de la moneda, el "deseo positivo" de la persona que ésta pretende ver cumplido por los dioses. Por tanto, la semejanza semántica entre ambos términos descansa, en nuestra opinión, en su consideración como productos concretos de la función volitivo-desiderativa de la persona en sus dos aspectos, positivo y negativo.

*Si alguno de ellos (los aqueos) te viera a través de la negra y rauda
noche
conducir tantas riquezas, ¿qué νόος tendrías?*

De este modo, lo que Hermes quiere saber es qué tipo de resolución tomaría Príamo en el caso hipotético de ser descubierto. Se pregunta, por tanto, por un acto concreto de la voluntad, por una decisión que ha de tomarse de forma inmediata y que debe ser la correcta para dictar a la persona la conducta más adecuada ante una situación comprometida. En mi opinión, por consiguiente, el νόος designa aquí más una intención, una tendencia a la acción, que un plan concebido por la razón⁵²¹.

Creo que podemos encontrar un buen apoyo a nuestra interpretación deteniendo nuestra atención en dos pasajes que son paralelos a éste en lo que respecta a la consideración del νόος. Se trata, primero, de *Il.* XX 25, donde Zeus permite a los dioses que intervengan en la batalla, diciendo:

*ἔρχεσθ' ὅφρ' ἄν ἵκησθε μετὰ Τρῶας καὶ Ἀχαιούς,
25 ἀμφοτέροισι δ' ἀρήγεθ' ὅπη νόος ἐστὶν ἐκάστου.
Id y llegaos entre troyanos y aqueos,
y socorred a unos u otros como sea el νόος de cada uno de vosotros.*

⁵²¹ Así parece entenderlo también el escolio bT a *Il.* XXIV 367, que glosa la pregunta *τίς ἂν δῆ τοι νόος εἴη;*, con estas dos: *τί διανοήσῃ;* “¿qué intentarás?” , y *τί ἐργάσῃ;* “¿qué harás?”. Por otro lado, Jahn también lo entiende así, por cuanto ofrece la traducción: “Was für einen νόος hast du dann wohl?” (*¿Qué tipo de νόος tendrías entonces?*), con la que Hermes pregunta por las posibilidades concretas de reacción de Príamo ante una situación crítica (*op. cit.*, 51). Sin embargo, Eustacio entiende la pregunta en este sentido: *τί νοεῖς παθεῖν;* “¿qué piensas que te va a ocurrir?”, suponiendo que Hermes más que intentar saber cuál será la actitud de Príamo ante una situación comprometida, pretende más bien informarse sobre su creencia acerca de las consecuencias que le puede acarrear dicha situación (*Eustathii...*, vol. 4, p. 919.13).

En segundo lugar, tenemos *Il.* XXII 185, en el que también es Zeus el que consiente a que, en esta ocasión, sea Atenea la que ayude a Aquiles, con las siguientes palabras:

185 ἔρξον ὅπῃ δὴ τοι νόος ἔπλετο, μὴ δ' ἔτ' ἐρώει.

obra como sea tu νόος, y no te detengas más.

En seguida podemos apreciar la similitud de la estructura sintáctica de uno y otro pasaje, que se traduce en una afinidad semántica evidente. Zeus insta, en uno y otro caso, mediante el uso del imperativo, a que otros dioses actúen, haciéndoles además la indicación de que pueden guiar sus actos según sea la índole de su propio νόος (ese carácter del νόος es igualmente expresado por el verbo πέλομαι, el cual, en este y en otros muchos contextos, equivale al verbo εἰμί, aunque implicando una idea de movimiento que es irrelevante en el presente caso). Por tanto, lo que hace Zeus es dar libertad para que cada dios tienda al fin que le parezca más conveniente, haciendo al νόος la encarnación de dicha tendencia, esto es, de la determinación propia de cada cual a la acción. Se trata del mismo acto deliberado de la voluntad, de la misma resolución por la que preguntaba el dios Hermes en XXIV 367, y que nace de la propensión de alcanzar aquello que se juzga como deseable por los beneficios que el individuo cree que le aporta⁵²². En estos casos, el placer de satisfacer el odio que cada dios tiene

⁵²² Böhme lo expresa de otro modo, diciendo que los objetivos pretendidos a través del νόος, como “portador” de los impulsos volitivos, son siempre “razonables” (*vernünftig*), pues todo afán irracional sólo puede imponerse en contra del νόος (*op. cit.*, p. 53). Posición que consideramos correcta, aunque con la salvedad de que νόος aquí no hace referencia a una “instancia portadora” de impulsos volitivos, como dice Böhme (al que sigue Sullivan, *op. cit.*, p. 161), pues ello estaría en contradicción con el sentido de νόος en todos los pasajes que estamos analizando, sino a la determinación concreta de la voluntad, esto es, a una intención, cuya “razonabilidad” en este caso estriba precisamente en su tendencia a alcanzar lo beneficioso para uno mismo.

hacia los enemigos de aquéllos a los que presta su ayuda, mientras que, en el caso de Príamo, el beneficio de poder salvar la vida misma.

Quiero aún traer a colación otro pasaje en el que pienso que cabe hacer sobre el νόος una consideración similar que la que hacemos en estos pasajes, aunque creo que esta aseveración resulta, en este caso, más problemática. Nos referimos a *Il.* I 132, donde Agamenón, molesto por la petición de Aquiles de que entregue a Criseida, le contesta del siguiente modo:

*μη δ' οὕτως ἀγαθός περ ἔων θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ
κλέπτε νόω, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι οὐδέ με πείσεις.*

*ἦ ἐθέλεις ὄφρ' αὐτὸς ἔχῃς γέρας, αὐτὰρ ἔμ' αὕτως
ῆσθαι δευόμενον, κέλεαι δέ με τῇνδ' ἀποδοῦναι;*

Por muy bueno que seas, deiforme Aquiles,

*no me la robes así con ese νόος; pues ni me aventajarás ni me
convencerás.*

¿Es que quieres, para mantener tu botín, que yo así

me quede sentado careciendo de él, y por eso me exhortas a devolverla?

En primer lugar, hay que señalar que el término νόος no aparece en nominativo o acusativo como en los pasajes anteriores, sino en dativo, lo que comporta, evidentemente, otra relación gramatical con el verbo. Hasta ahora, por las expresiones utilizadas, se ha podido deducir que el νόος es algo que posee la persona como un acto propio de su voluntad y que es susceptible de ser conocido por los demás. Aquí, el uso del dativo implica que el νόος se considera un medio o instrumento del que la persona se sirve

para ejercer la acción del verbo⁵²³. Por tanto, también se deduce que es poseído como algo propio del individuo, aunque, en este caso, se considera la relación entre persona y νόος desde otra perspectiva, en un sentido instrumental, más que como una relación entre entidad volitiva y determinación concreta que se deriva de dicha entidad. De todas formas, creemos que el significado del término es asimilable al que tiene en pasajes anteriores y que, por consiguiente, alude (según lo cree Agamenón, que es el que habla) a una determinación volitiva tendente a un fin: la sustracción de la doncella a Agamenón. Ya vimos que el significado del verbo κλέπτω en el poema es el de “robar” o “liberar furtivamente”, por lo que pienso que no cabe traducir aquí, como se ha hecho en algunas ocasiones⁵²⁴, la expresión μή . . . κλέπτε νόω, dándole el sentido de “no ocultes tu pensamiento”, ya que el verbo se refiere al robo de la muchacha por medio del νόος, y no al ocultamiento del propio νόος,⁵²⁵ como si Aquiles hablara con segundas intenciones, cuando lo cierto es que éste ha expuesto su parecer a Agamenón con toda claridad. Por tanto, Agamenón se refiere al νόος de Aquiles entendiéndolo como la intención de éste, expresada a través de sus palabras, tendente al hurto de su propiedad, es decir, como el propósito del que se sirve para, en última instancia, descollar sobre él mismo teniendo más

⁵²³ Böhme coincide con nuestra interpretación, diciendo que aquí el dativo instrumental casi equivale a un adverbio, con lo que se podría traducir νόω por “intencionadamente” (*absichtlich*) (*op. cit.*, p. 57), y también Sullivan, quien en el carácter instrumental de νόω ve el medio por el que Aquiles pretende “engañar” a Agamenón (*op. cit.*, p. 169).

⁵²⁴ Por ej., Luis Segalá y Estalella en su traducción de la *Iliada*, Barcelona, Montaner y Simón, 1908 (con sucesivas ediciones).

⁵²⁵ Así lo entiende también Eustacio (*Eustathii...*, v. 1, p. 105, 9-10), quien asimila además el νόος al λογισμός, la facultad racional de la que se sirve Aquiles para intentar “engañar” (*παραλογίζομαι*, verbo que para Eustacio equivale a κλέπτε νόω) a Agamenón. Pues, como dice el mismo Eustacio, “robar se hace con las manos, pero también con la razón” (*κλέπτειν τὸ μὲν ἐστὶ ταῖς χερσὶ, τὸ δὲ τῷ λογισμῷ*). De todas formas, nosotros pensamos que νόος hace referencia en *Il.* I 132, más a una intención o propósito concreto que a la facultad intelectual de Aquiles (sobre las razones para ello, cf. la nota siguiente).

botín⁵²⁶. Así pues, ve su νόος, en efecto, como el producto de su voluntad, lo que, además, se puede deducir por el verbo utilizado en la pregunta siguiente en la que Agamenón expresa su suposición sobre el carácter de la intención (νόος) de Aquiles: ἐθέλω, “querer”.

3.3.2. νόος como plan o proyecto

En este párrafo, quiero tratar el último aspecto del νόος que aún nos queda por descubrir. Me refiero al papel de éste como producto del entendimiento que diseña el modo de llevar a cabo una acción determinada; o, dicho con otras palabras, el plan o proyecto que la inteligencia concibe para ejecutar una cosa necesaria en vistas a solucionar un problema práctico. Sería, por tanto, el correlato concreto de esa función mental que el νόος

⁵²⁶ Creo que es interesante hacer alusión aquí a la interpretación que hace Jahn de este pasaje. En primer lugar, este autor descubre el sentido del reproche de Agamenón a Aquiles en el hecho de que, desde su propia óptica, el Atrida no puede permitirse quedarse sin botín y mantener intacto su honor y su estatus como jefe del ejército, y, sin embargo, eso lo ignora Aquiles cuando le dice que será compensado de la pérdida de Criseida en cuanto Troya sea tomada. Por tanto, es el intento de pasar por alto ese importante deseo personal lo que Agamenón reprocha a Aquiles con la expresión μή . . . κλέπτε νόω. Llegados a este punto, Jahn interpreta el significado del verbo κλέπτω como un “no tomar en cuenta el deseo de Agamenón”, es decir, como un “substraer” su íntimo anhelo: la defensa de su honor. De este modo, Agamenón, para salvar dicho honor, supone en Aquiles una mala intención, un intento subrepticio de sobreponer su interés personal, enmascarándolo con la defensa del mantenimiento del botín de la hueste, el cual, una vez repartido, no puede volver a juntarse de nuevo. Así pues, y una vez aclarado el verdadero propósito de Agamenón que se esconde en su recriminación a Aquiles, Jahn explica el uso de νόος en la expresión μή . . . κλέπτε νόω, como una referencia al carácter mental del supuesto “robo” de Aquiles, es decir, que no se trata de un simple hurto externo, ejecutado manualmente, sino de uno interno, realizado con ayuda del pensamiento o el intelecto. Por tanto, νόω es interpretado aquí en un claro sentido instrumental (cf. Jahn, *op. cit.*, pp. 96-99). Compartimos la esencia de la explicación de Jahn, aunque disintimos en dos aspectos fundamentales: primero, en el modo de entender el significado que tiene aquí el verbo κλέπτω; nosotros pensamos que con este verbo se hace referencia a un intento de robo concreto por parte de Aquiles: el de la muchacha Criseida, y no de una supuesta “substracción” del deseo íntimo de Agamenón de salvar su honor, tal como se deduce de los versos siguientes (IX 133ss.), donde Agamenón hace referencia explícita al intento de Aquiles de hacer que pierda su botín y que devuelva a la muchacha. Y, en segundo lugar, tampoco creemos, aunque en principio sería posible, que νόος designe aquí una función intelectual, tal como piensa Jahn, sino que entendemos que con νόος se hace referencia más bien al propósito concreto que Agamenón supone que subyace en las palabras de Aquiles y que es el que provoca directamente su viva reacción. Esto se ve más claro cuando comprobamos el poco valor informativo añadido por νόος en la expresión μή . . . κλέπτε νόω, traducida como “no me robes sirviéndote del intelecto”, al compararlo con el que tiene si la vertemos así: “no me robes con esa intención”.

representaba en aquéllos pasajes en los que lo identificábamos con la “inteligencia práctica” que proporciona a la persona el medio de concebir el modo más apropiado y conveniente de actuar ante una situación problemática. En este caso, pues, estamos aún, por así decir, en el dominio del entendimiento, de la concepción de la idea necesaria para sacarnos del apuro, idea que, inmediatamente, llevará a la determinación volitiva de actuar en el mismo sentido; y esto es, precisamente, lo que se designaba por νόος en los anteriores pasajes. Por supuesto, esta diferencia de matiz en la significación de νόος no está siempre del todo clara, y no se pueden aducir, en todos los casos, razones precisas para pensar que en determinados pasajes el término νόος designa más un sentido que otro; pienso que la diferencia es, sobre todo, de énfasis en un aspecto o en otro. Dicha distinción no la expresa Homero de forma explícita, pues éste usa el mismo término (junto con otros) en ambos sentidos, por lo que la división que aquí hemos hecho sólo es deducible por el carácter de los contextos y por el empleo de los verbos que acompañan al término⁵²⁷. De todos modos, creo que esta diferencia, aunque sea, quizá, a nivel inconsciente, subsiste en el uso de νόος en el poema, como espero ir mostrando.

Quiero empezar por el pasaje (*Il.* IX 93ss.) en el que creo que se hace más evidente el papel que aquí atribuimos al νόος. En él aparecen términos importantes que nos van a ayudar a determinar dicho papel, por eso es necesario que lo transcribamos con cierta amplitud: a instancias de Néstor, se reúnen en la tienda de Agamenón los ancianos del ejército para proponer

⁵²⁷ Este doble aspecto, intelectivo y volitivo, de la significación de νόος ya fue puesto de manifiesto por von Fritz, quien decía que estos dos aspectos se hallan presentes en todos los casos en los que νόος puede traducirse por “atención” (*attention*), “intención” (*intention*) o “plan” (*plan*). Y ponía como ejemplos de la primera traducción: *Il.* VII 447; de la segunda: *Od.* IV 256 y 493; y de la tercera: *Il.* IX 104 y XV 509. Asimismo, admitía que en algunos pasajes un aspecto fuera más enfatizado que el otro y que en otros fuera al contrario (*op. cit.*, p. 82).

una solución (βουλή, v. 75) a la penosa situación en que se hallan las tropas; así, después de comer y beber,

93 τοῖς ὁ γέρων πάμπρωτος ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν
 Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή·
 ὃ σφιν εὐφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν·

. . .

100 τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακοῦσαι,
 κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἂν τινα θυμὸς ἀνώγη
 εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεται ὅττι κεν ἄρχῃ.
 αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.
 οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει

105 οἷον ἐγὼ νοέω ἡμὲν πάλαι ἢ δ' ἔτι καὶ νῦν
 ἐξ ἔτι τοῦ ὅτε διογενὲς Βρισηίδα κούρην
 χαομένου' Ἀχιλῆος ἔβης κλισίῃθην ἀπούρας
 οὐ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον . . .

El primero que comenzó a urdir una μῆτις fue el anciano

Néstor, cuya βουλή también antes se había revelado la mejor.

Pensando con benevolencia, se dirigió a ellos y dijo:

. . .

*‘Sobre todo tú (Agamenón) debes exponer tu ἔπος y escuchar,
 e incluso cumplir la de otro, cuando acaso el θυμός mande a uno
 hablar para bien; de tí dependerá lo que acaso haya comenzado.
 No obstante, te diré lo que me parece qué es lo mejor;
 pues ningún otro νοήσει (concebirá) un νόος mejor que éste
 que νοέω (concebí) hace tiempo tanto como ahora,
 desde que, nacido de Zeus, a la joven Briseida
 te llevaste y arrebataste de la tienda del airado Aquiles
 contra nuestro νόος; . . .’*

Lo primero que nos llama la atención de este pasaje, es que el poeta utiliza, junto a νόος, hasta tres términos más para referirse a un mismo proceso mental: la idea que concibe el entendimiento y que ofrece el modo de actuar para salir de una situación apurada, la cual, además, se identifica con la palabra que sirve de expresión de dicha idea. Estos términos son: μῆτις, βουλή y ἔπος.⁵²⁸ Evidentemente, no podemos decir que sean sinónimos, ni que sus usos en el poema coincidan siempre; sin embargo, estas palabras sí comparten parte de su campo semántico con νόος, y no sólo en este pasaje, por lo que pensamos que convendría que precisáramos el significado de cada una para descubrir qué afinidades tienen con νόος y, de este modo, poder determinar mejor los distintos matices de significado que tiene este término en este contexto.

En primer lugar, empezaremos por μῆτις. Ya nos hemos referido antes a este término cuando apareció acompañando a νόος en *Il.* X 224-6 y XXIII 590. De él dijimos que designaba una función mental de carácter eminentemente práctico, en la que se centraba la capacidad “técnica” de la persona para comprender una situación concreta y saber sacar el mejor partido de ella. Esta consideración nos permitió comprobar que coincidía en significado con νόος en esos dos pasajes, pues éste representaba la función del hombre que concibe el mejor modo de llevar a cabo una acción en su propio provecho. Asimismo, dijimos⁵²⁹ que μῆτις, en otros contextos, tenía

⁵²⁸ Böhme también ha aludido a la relación semántica de μῆτις y βουλή con νόος en su significado de “plan” como producto del entendimiento; sin embargo, no hace referencia alguna al término ἔπος (*op. cit.*, p. 58). Sin embargo, Jahn, para quien νόος aquí es también algo que nace en virtud de una actividad mental representada por el νοεῖν, no sólo señala dicha relación semántica entre esos términos, sino que, además, añade a la lista unos cuantos más que, como aquí νόος, tienen su origen en la misma actividad mental: νόημα, πεπνύμενα, ἔπος y μῦθος (aunque νόημα y πεπνύμενα sólo aparecen con νοεῖν en la *Odisea*). Para Jahn, todos estos términos están en relación paradigmática y comparten la consideración de “abstrakte Ergebnisse gedanklicher Tätigkeit” (*productos abstractos de la actividad mental*). Por tanto, son intercambiables entre sí en estos pasajes (*op. cit.*, pp. 50ss.).

⁵²⁹ Cf. *supra*, p. 369.

el sentido de “idea” o “plan” que se concibe para solucionar un problema práctico (por ej., *Il.* VII 324, IX 423, XVII 634) y que se pone de manifiesto mediante la palabra (*Il.* VII 447, XIV 107). Como podemos comprobar, es este último sentido el que toma *μητις* en nuestro pasaje, lo que vemos que entronca, directamente, con la significación de *νόος* unos versos más adelante. En efecto, en el v. 93 se dice que Néstor “urde, teje” (*ὑφαίνειν*), esto es, “concibe” una *μητις*, un plan de actuación para sacar a los aqueos del apuro, el mismo plan al que Néstor hace referencia con *νόος* en v. 104, donde dice que lo “concibió” (*νοέω*) hace tiempo y que aún lo sigue teniendo. Por tanto, y gracias al paralelismo de uso con *μητις*, cuyo significado hemos deducido de las ocurrencias del término a lo largo del poema, podemos confirmar aquí el sentido de *νόος* como el constructo mental útil y provechoso cuya razón de ser es ofrecer al individuo un modo de actuación a seguir, es decir, como el producto de esa función mental que llamábamos “inteligencia práctica”⁵³⁰.

En cuanto al término *βουλή*, hemos de decir que la determinación de su significado en el poema es tan difícil como la de *νόος*; aún así, podemos diferenciar cuatro significaciones básicas del término: primero, se puede considerar como la resolución volitiva del individuo, esto es, el propósito de la voluntad hacia la consecución de un fin determinado (por ej., *Il.* I 5, XII 241, XX 20), en concordancia con su sentido radical (raíz **βολ*, como *βούλομαι*, “querer, desear”, lat. *volo*); segundo, designa un producto concreto del entendimiento, es decir, el plan o modo de actuar apropiado que concibe la razón y que expone la palabra para solucionar un problema

⁵³⁰ En esto coincidimos con Sullivan, quien interpreta *νόος* aquí como lo que, percibido por dentro, es expresado como el plan que mejor satisface las demandas del momento presente (*op. cit.*, p. 172).

concreto (II 5, 282, VII 325, X 43), o para marcar una línea determinada de actuación (XIV 102, XVIII 510). En este sentido, tiene un uso paralelo al del término *μῦθος*, pues designa también, como éste, la exposición oral de ese plan o modo de actuación (II 282, IV 323). En tercer lugar, hace referencia a la cualidad deliberativa por la que se sobresale en el consejo, contrapuesta o complementaria a la cualidad guerrera (por ej., I 258, IX 54, XIII 728). Y, por último, sirve también para designar el Consejo de reyes o ancianos donde se planean, exponiéndose en público, ideas concretas con vistas a ponerlas en práctica (II 53, 84, X 195, XII 213, etc.). Así pues, con la misma palabra Homero hace referencia a lo siguiente: a un producto de la inteligencia con el que se quiere ofrecer un modo adecuado de actuación; a la determinación de la voluntad en orden a llevar a la práctica esa idea o plan; a la exposición oral de éste; al conjunto de todo este proceso entendido como una cualidad con la que se sobresale en sociedad; y, por último, a la reunión de personas donde se lleva a cabo este proceso cognitivo, volitivo y expresivo. Si echamos un vistazo a *βουλή* en el pasaje que nos ocupa (v. 94), comprobamos que el término hace referencia al plan que Néstor había propuesto unos versos antes (IX 63-78) y al que él mismo había designado con el término *μῦθος* (v. 62; cf. XIX 85). En él, aconsejaba precisamente la reunión del consejo de ancianos para decidir el mejor proyecto a seguir, que es al que se hace referencia en este pasaje, denominándose también con *βουλή* (v. 75), y con los términos *μῆτις* (v. 93) y *νόος* (v. 104). Por lo tanto, con las dos ocurrencias de la palabra *βουλή* se designa el mismo proceso mental que con *μῆτις* y *νόος*, el producto de la inteligencia práctica que determina el modo correcto de actuación⁵³¹. Sin embargo, el

⁵³¹ Creo que no estaría de más aquí hacer referencia a una interesante diferencia entre *νόος* y *βουλή* que señala el esolío E a *Od.* III 128, pasaje en el que se hace también un uso similar de ambos términos. Así, este esolío dice que “el *νόος* se tiene de nacimiento, mientras que la *βουλή* por aprendizaje (lit.

significado de este término en otros pasajes, así como su uso paralelo con *μῦθος* en el v. 62, y el empleo del verbo *φαίνω* en el v. 94, nos permite pensar que con *βουλή* se hace referencia, además, al contenido oral de ese producto mental, que es el que posibilita que se dé a conocer a los demás. Esta identificación homérica entre el pensamiento y la palabra ya se ha puesto de manifiesto en otros contextos, y hay que tenerla en cuenta en la consideración de *νόος* en este pasaje.

En efecto, este aspecto del término *νόος* se hace más evidente si tenemos en cuenta el carácter formular de la expresión utilizada aquí y la ponemos en relación con construcciones similares. En nuestro pasaje se dice: *οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει*. Este verso constituye una variante formular de otro verso, (*Il.* VIII 358 = XII 232), en el que una persona que se muestra en desacuerdo con lo dicho por otra dice: *οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι*, “sabes aún concebir otra idea (lit. ‘palabra’) mejor que ésta”. El uso paradigmático de ambos términos, *νόος* y *μῦθος*, a lo que podemos añadir el paralelismo con *ἔπος* en I 543 (*πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅτι νοήσης*, lit. “nunca, / benévolo, has osado decirme la palabra que concibes”), nos conduce a admitir el hecho de que, para Homero, un pensamiento, el producto “concebido” por el entendimiento, viene a ser equivalente a su expresión oral, a la palabra que sirve de vehículo suyo, pues ambos, palabra y pensamiento, son consecuencias del *νοεῖν*.

Este hecho nos ayuda a entender el uso que se hace de *ἔπος* en IX 100, y justifica además que consideremos este término como un modo más de

‘iniciación’) (*ὁ μὲν γὰρ νοῦς γεννητικός ἐστίν, ἡ δὲ βουλή τελεστική*). De este modo, habría que entender el *νόος* como una función psíquica que se posee de forma innata y que, por tanto, es común a todos los hombres, mientras la *βουλή* sería sólo una especie de habilidad adquirida por experiencia.

designar el mismo contenido mental al que hace referencia *μητις, βουλή* y *νόος*⁵³²; en efecto, Néstor pone en un mismo plano el *ἔπος* de Agamenón y el que puede exponer cualquier otro, como el suyo propio, al que llama *νόος*, y del que asegura que es el mejor. Asimismo, creo que poner de manifiesto el carácter expositivo del pensamiento sirve también de ayuda para aclarar el sentido de *νόος* en su otra ocurrencia, en el verso 108. En él se alude a la idea concreta que determina la actitud hacia un determinado hecho (o que la involucra), y que se manifiesta oralmente (cf. I 275ss.), lo que permite que sea conocida, y, por tanto, que pueda suscitar aprobación o rechazo⁵³³. Y es precisamente este hecho, su expresión oral, lo que a Homero lleva a relacionar paradigmáticamente el término *νόος* con *ἔπος* o *μῦθος*⁵³⁴: el énfasis se centra más en la exposición del pensamiento o de la idea concreta, que en su concepción, y pienso que es éste el único aspecto que diferencia el uso de *νόος* en los versos 104 y 108. En conclusión, creo que nuestra interpretación de *νόος* en este pasaje como el producto de la función mental que ofrece un modo de actuación con el que enfrentarse ante una situación determinada, y que, además, se identifica con la palabra que sirve de expresión de dicho producto mental, es la correcta.

⁵³² Otro argumento a favor de esta interpretación es el empleo aquí del verbo *φημί*, vocablo que no sólo expresa la manifestación del pensamiento a través de la palabra, sino también la concepción misma de dicho pensamiento. Véase, por ej., *Il.* II 37, V 190, XII 106, XV 700, etc.

⁵³³ En el esolio Aim a *Il.* IX 108 se glosa *νόος* con el término *γνώμη*, vocablo que en el griego posterior designará no sólo la facultad del conocimiento, sino, también, tanto el “juicio” u “opinión” que una persona se hace sobre un hecho concreto, como su expresión pública. Entre los autores modernos, Böhme defiende el sentido intelectual de *νόος* en este pasaje (frente a un posible sentido volitivo), pero no ve su relación con la exposición oral del pensamiento (*op. cit.*, p. 52 n. 3). Todo lo contrario que Jahn (*op. cit.*, pp. 75-6 y n. 111), quien, junto al sentido de “plan” como resultado del pensamiento, considera que *νόος* posee también un carácter volitivo (“voluntativ”) designando lo que nosotros llamamos “intención” (*Absicht*), “propósito” (*Vorhaben*) o “deseo” (*Wunsch*), sobre la base de que la planificación racional y el deseo de su realización, a menudo son sólo dos aspectos de una misma actividad mental, con lo cual estamos totalmente de acuerdo.

⁵³⁴ De hecho, en *Il.* XIX 85, Agamenón vuelve a hacer referencia a este contenido mental que le manifestaba Néstor y que aprobaba el resto del ejército, llamándolo *μῦθος*. *πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον εἶπον*, “muchas veces los aqueos me dijeron este *μῦθος*”.

Todas estas consideraciones sobre el carácter del νόος nos son de gran utilidad para hacernos una idea cabal de éste en otros contextos similares. Tal es el caso, por ejemplo, de *Il.* XV 509, donde Áyax, dirigiéndose a las tropas de aqueos, les dice:

ἡμῖν δ' οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων

510 ἢ ἀντοσχεδίῃ μῖξαι χεῖράς τε μένος τε.

No hay para nosotros mejor νόος y μῆτις que éste:

trabar en cuerpo a cuerpo las manos y la furia.

Aunque el contexto es de arenga, no de deliberación, parece claro que Áyax expone el plan a seguir como un producto de la función intelectual que ha calculado las distintas posibilidades de actuación y ha elegido una. Por tanto, Áyax hace consistir su arenga en hacer ver a la tropa que, como producto de su capacidad de cálculo con la que pretende encontrar una solución a una situación comprometida, no existe un mejor modo de acción posible, y que, consecuentemente, no les queda más salida que el combate contra los troyanos. El contexto, por tanto, es perfectamente asimilable al anterior en que hablaba Néstor, quien llamaba también νόος (y μῆτις, que en ambos casos son equivalentes) a la conclusión “lógica” del cálculo de posibilidades realizado por su inteligencia práctica. El paralelismo se hace evidente, además, por el uso aquí de una variante de la misma construcción formular del pasaje anterior. En éste se decía: οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, mientras que aquí se dice: ἡμῖν δ' οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων, haciéndose la equivalencia entre el hecho de νόον νοεῖν, “concebir un νόος”, y el de [εἶναι + dativo] νόος,

“tener un νόος”⁵³⁵, lo que, asimismo, equivale, como vimos, a “exponer oralmente” un νόος, tal como hace aquí Áyax.

Esta última equivalencia, por la que aparecen íntimamente relacionados el pensamiento concreto y calculador, y la palabra que éste encarna, aparece aún en otro pasaje, *Il.* VII 447, en el que Poseidón, indignado al ver cómo los aqueos levantan el muro y la fosa para proteger las naves, se dirige a Zeus en estos términos:

*Ζεῦ πάτερ, ἥ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν
ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;
¡Padre Zeus!, ¿cuál de los mortales hay en la ilimitada tierra
que comunicará a los inmortales su νόος y su μῆτις ?*

La queja de Poseidón se centra en el hecho de que los hombres, seres mortales y, por tanto, sujetos a los dioses, realizan una obra de envergadura sin pedir a los dioses su aquiescencia, lo que se hace en el propio acto del sacrificio de animales, cuando se aprovecha la ocasión para revelar al dios los proyectos que se quieren emprender. Y es esta “transmisión” de los contenidos mentales del individuo la que expresa aquí el verbo ἐνέπω, término al que ya nos hemos referido antes y que, como vimos, significa “comunicar”, “manifestar” o “transmitir” algo por medio de la palabra (por ej., *Il.* VIII 412, XI 186, 839, XIV 107, etc.). Este verbo ocupa el lugar que

⁵³⁵ Esta equivalencia se puede extender a otras expresiones ya aparecidas, como νόον . . . ἔχοντες (*IV* 309), o τίς . . . τοι νόος εἶη; (*XXIV* 367). Una vez más hay que decir que, aunque consideráramos al νόος en estos casos resaltando su componente volitivo, viéndolo como la tendencia a la consecución de un fin determinado, como el acto concreto de la voluntad que dicta a la persona la conducta más adecuada ante una situación determinada, ello no excluye, en modo alguno, que se halle presente también tanto el elemento intelectual, por el que el término νόος sirve para designar el plan que diseña el modo de acción, como el elemento expresivo, por el que alude también a la comunicación misma de ese plan, aunque, este último elemento haya que suponerlo únicamente implícito en estos dos casos.

en el esquema anterior tenían *νοεῖν* y *εἶναι* + dativo (= *ἔχειν*), por lo que podemos considerar el verso que nos ocupa como el último elemento de la equivalencia. Como esto no parece claro a simple vista, traigamos a colación un verso que sigue el mismo esquema formular que los dos versos anteriores (IX 104 y XV 509). Se trata de *Il.* XIV 107, donde Agamenón dice: *νῦν δ' εἴη ὃς τῆσδέ γ' ἀμείνονα μῆτιν ἐνίσποι*, “ojalá hubiera ahora quien expusiera una *μῆτις* mejor que ésta”. Como vemos, el poeta emplea el verbo *ἐνέπω* como equivalente de uso de *νοεῖν* y de *εἶναι* + dativo (está claro que *μῆτις* vale aquí por *νόος*), es decir, considera al verbo como parte de un paradigma lingüístico al que pertenecen, también, los otros dos. Esto nos confirma, pues, en la idea de que la alusión al *νόος* en tanto que producto del habla, equivale a considerarlo como un producto mental que contiene el proyecto de actuación diseñado por la función intelectual de la persona. Y, por tanto, así debemos considerar tanto a *νόος* como a *μῆτις* en este pasaje⁵³⁶.

En esta misma línea se sitúa aún otro pasaje, *Il.* XXII 382, en el que Aquiles, tras matar a Héctor, insta a los aqueos de la siguiente manera:

*εἰ δ' ἄγετ' ἀμφὶ πόλιν σὺν τεύχεσι πειρηθῶμεν,
ὄφρα κ' ἔτι γνῶμεν Τρώων νόον ὃν τιν' ἔχουσιν,
ἧ καταλείψουσιν πόλιν ἄκρην τοῦδε πεσόντος,*

⁵³⁶ A la misma conclusión llega Jahn, para quien *νόος* debe entenderse aquí como el resultado de una actividad mental planificadora (*op. cit.*, p. 57). Sin embargo, von Fritz hace una interpretación muy distinta del sentido de *νόος* en este pasaje, basándose, creemos, en una idea equivocada del significado de la forma verbal *ἐνίσπει*, que hace derivar de un supuesto verbo *ἐν-σέπω*, “hacer seguir” (*to make follow*), “enviar tras” (*to send after*). Así pues, según esta interpretación, *νόος* tendría el sentido de la “atención premeditada” (*wilful attention*) que se vuelve hacia los dioses (*turned toward to the gods*), una vez que el *νόος* ya ha sido impresionado por la presencia de un dios, dándose cuenta de su importancia, y que siempre es consciente, de algún modo, de la vigilancia de los dioses hacia los actos de los hombres (cf., von Fritz, *op. cit.*, p. 91 y n. 89).

ἦε μένειν μεμάασι καὶ Ἑκτορος οὐκέτ' ἔόντος.

*Ea, vamos, hagamos una tentativa con las armas alrededor de la ciudad,
a ver si aún nos enteramos qué νόος tienen los troyanos,
si van a abandonar la ciudad alta una vez caído éste,
o ansían resistir aunque no está ya Héctor.*

Como vemos, lo que quiere Aquiles, a pesar del posible sentido irónico de sus palabras, es saber el plan de acción de los troyanos ante la muerte de su guerrero principal, es decir, el producto final de un cálculo de posibilidades que marque la conducta a seguir ante una situación problemática⁵³⁷. Estamos, por tanto, ante un uso del término νόος en perfecta consonancia con los pasajes anteriores. De todas formas, conviene hacer referencia al uso ambiguo de νόος en este pasaje, en cuanto que cabe la posibilidad de que el término designe, como producto final de ese cálculo de posibilidades, no sólo el plan de acción, sino también la intención o el propósito derivado de dicho plan. Esto es, el contexto no deja claro si se está hablando únicamente del resultado de un proceso intelectual en el que la razón calcula fríamente la conveniencia o no de actuar de una determinada manera, o también de la determinación volitiva a poner en práctica el producto de dicho cálculo. Esta ambigüedad en el uso de νόος, que en otros pasajes puede ser más o menos resoluble en tanto que el contexto permita poner el énfasis en un elemento psíquico o en otro, aquí no parece susceptible de solución.

Y esto mismo cabe decir de un último pasaje, *Il.* XV 699, donde el poeta, en un contexto de batalla, dice:

τοῖσι δὲ μαρναμένοισιν ὃδ' ἦν νόος· ἦτοι Ἀχαιοὶ

⁵³⁷ Lo mismo piensa Jahn, quien interpreta aquí el νόος de los troyanos como “das Ergebnis ihrer Reflexion über die veränderte militärische Lage” (el resultado de su reflexión sobre la nueva situación militar) (*op. cit.*, p. 68).

700 οὐκ ἔφασαν φεύξεσθαι ὑπ' ἐκ κακοῦ, ἀλλ' ὀλέεσθαι,
 Τρωσὶν δ' ἔλπετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἐκάστου
 νῆας ἐνιπρήσειν κτενέειν θ' ἥρωας Ἀχαιοῦς.
 οἱ μὲν τὰ φρονέοντες ἐφέστασαν ἀλλήλοισιν·
*Entre los contendientes el νόος era éste: los aqueos
 no pensaban escapar del desastre, sino perecer,
 y, entre los troyanos, el θυμός en el pecho de cada uno esperaba
 prender fuego a las naves y matar a los héroes aqueos.
 Pensando estas cosas se colocaban unos contra otros.*

Aquí estamos ante la misma disyuntiva: en primer lugar, el νόος parece aludir al pensamiento con el que cada uno de los contendientes se representa la situación y calcula sus expectativas de actuación. De hecho, el uso del verbo φημί en el verso 700, que no sólo hace referencia al hecho de exponer oralmente los contenidos mentales de la persona, sino también al de representárselos en la mente como posibles, y el del verbo φρονέω en 703, que denota la función de pensar, concebir ideas o imaginar proyectos de futuro y modos de acción (cf. por ej., *supra*, Il. XV 50), confirma esta interpretación. Pero también este verbo, que parece resumir la función del νόος en ambos bandos, guarda en su significado la intención o el deseo de llevar a cabo esos proyectos de futuro⁵³⁸, así como el verbo ἔλπω, que no sólo alude al hecho de representarse como posibles los planes que se imaginan, sino que supone también el deseo y el propósito de verlos cumplidos. Por ello, podemos pensar que el νόος hace aquí referencia, asimismo, a la distintas resoluciones de los dos ejércitos en un sentido y en

⁵³⁸ Cf. *supra*, p. 84.

otro⁵³⁹. En este pasaje, como en el anterior, la ambigüedad, que nunca está del todo ausente en el uso homérico del término en estos contextos, se hace también manifiesta y sólo cabe, a mi juicio, admitirla como parte integrante de la significación de νόος en este pasaje y, en general, como algo más o menos presente en todos los demás pasajes de este parágrafo⁵⁴⁰.

Antes de acabar, quisiera sacar una consecuencia lógica que se deduce de suyo del empleo de νόος en todos estos pasajes, pero que es interesante no perderla de vista. Se trata del hecho de que un mismo individuo puede tener distintos νόοι en momentos diferentes o incluso en un mismo momento⁵⁴¹. Esto es así en cuanto que, como productos de la actividad psíquica de la persona que son, su número sólo depende de la capacidad de ésta para concebir o proponerse planes o alternativas de actuación ante una situación determinada, los cuales están sujetos a una gradación de importancia o conveniencia (tal como se desprende de IX 104 o XV 509) y pueden ser hasta contrapuestos (cf. por ej., XXII 382ss.). Por tanto, de esto se sigue, como señala Jahn⁵⁴², que cada hombre puede tener un número ilimitado de νόοι, los cuales son productos mentales ocasionales que dependen en muchas ocasiones por entero de las circunstancias externas.

4. Νόημα

Este término tiene la misma significación que νόος en el poema, aunque su uso es mucho menos frecuente y más restringido. Como νόος, tiene dos

⁵³⁹ También es posible, como señala Jahn, que νόος haga referencia aquí no tanto al resultado de una actividad psíquica, sino a la actividad psíquica misma ("gedankliche Tätigkeit") (*op. cit.*, p. 51).

⁵⁴⁰ Creo que es interesante señalar la traducción que ofrece Sullivan de νόος en este pasaje, en cuanto que resume el sentido del término sin dejar de reflejar la ambigüedad entre los aspectos intelectual y volitivo. Así pues, Sullivan propone considerarlo como la "attitude" (*actitud*) que encarna los pensamientos, emociones y voluntad de cada bando, y que está sujeta a las variabilidad de las condiciones externas (*op. cit.*, pp. 160-1).

⁵⁴¹ Aspecto del νόος del que ya llamó la atención von Fritz (*op. cit.*, p. 82), y sobre el que también ha hecho referencia Jahn (*op. cit.*, pp. 50-1) y Sullivan (*op. cit.*, pp. 160-1).

⁵⁴² Cf. *op. cit.*, p. 51.

sentidos principales: por un lado, designa una función psíquica permanente de la persona de carácter eminentemente intelectual, aunque también con aspectos volitivos; y, por otro, un producto concreto de esa función psíquica⁵⁴³.

4.1. νόημα como función psíquica permanente de la persona

Considerado desde este punto de vista, νόημα sólo aparece dos veces en todo el poema, y en ambas designando una facultad intelectual cuya presencia o ausencia caracteriza a la persona de una determinada manera: en el primer pasaje, en el que se alude a ella como algo presente, se considera una cualidad positiva que ofrece al individuo la superioridad en sabiduría, sensatez y, por tanto, en el uso de la palabra; mientras en el segundo pasaje se hace notar su ausencia para describir un temperamento destructivo, irreflexivo, y sin sentido de la medida y del respeto al orden establecido.

Esto lo podemos apreciar claramente si vemos los pasajes en cuestión. El primero es *Il.* XIX 218, donde Odiseo, comparándose con Aquiles, dice:

⁵⁴³ Ambos sentidos del término han sido puestos de manifiesto también por Böhme, aunque añade el de “alma” (*Seele*) allí donde nosotros sólo hablamos de “función” (por ej., en *Il.* XXIV 40) (*op. cit.*, p. 61). Sobre las razones de nuestra preferencia por el sentido de “función” frente al de “alma”, cf. *supra* n. 425. Por otro lado, para Böhme no existe una identidad semántica entre νόος y νόημα. De hecho, este autor introduce una interesante diferencia entre ambos: el grado de objetividad con respecto al yo. Así, mientras νόος designa para Böhme el pensamiento ligado a un sujeto determinado (en el que siempre se pone de manifiesto la posesión del contenido del pensar por parte del sujeto que lo piensa, por ej., νόος en *XV* 80 con respecto a νόημα en *Od.* VII 36), νόημα designa el pensamiento más objetivo, desligado del yo que lo piensa al ser comunicado o sabido por los demás (por ej., *Il.* XVIII 295, VII 456, XVII 409). Esta tendencia a objetivar el sentido de νόημα se encuentra también en Snell, para quien νόος sólo comparte dicho sentido en *Il.* IX 104 y *Od.* V 23 (*Gnomon*, p. 79 n. 1; y *Las fuentes...*, p. 35). Ya en tiempos más recientes, otro autor, T. Krischer, ha seguido la misma línea de diferenciación entre νόος y νόημα centrada en el grado de objetividad. Así pues, para este autor, la diferencia estriba en que νόος designa la disposición que determina el proceder de un hombre, mientras νόημα, como derivado de νοεῖν, hace referencia más bien al resultado de la puesta en práctica de esa disposición. Por tanto, νόημα, a diferencia de νόος, es separable de la situación con la que éste siempre aparece unido. De hecho, según Krischer, νόημα se puede emplear en lugar de νόος, pero no al contrario, y sólo cuando se puede entender sin la expresión de la situación correspondiente (*op. cit.*, pp. 146-7). De todas formas, nosotros creemos que la objetividad en la que estos autores ponen el énfasis se da tanto en un término como en el otro, y que la diferencia, si es que existe, es demasiado sutil para tenerla en cuenta.

ὦ Ἀχιλεῦ Πηληϊὸς υἱὲ μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν,
 κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ
 ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβалоίμην
 πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα.

220 τώ τοι ἐπιτλήτω κραδίη μύθοισιν ἐμοῖσιν.

*¡Aquiles, hijo de Peleo, con mucho el mejor de los aqueos!
 Aunque eres más fuerte y no en poco mejor que yo
 con la lanza, yo te aventajo en νόημα
 mucho, pues nací antes y sé más cosas.
 Por eso, que tu corazón soporte pacientemente mis palabras.*

Aquí, el νόημα se asimila a una cualidad cognitiva, caracterizadora de la persona, que se hace derivar del conocimiento empírico acumulado durante una vida y que se considera válido para guiar la conducta. Dicha cualidad, como es común en Homero, se contrapone a otra cualidad, la propia del guerrero, identificada con la capacidad de manejar diestramente la lanza en el combate. Por tanto, este tratamiento del término νόημα es estrechamente paralelo al uso de νόος en pasajes como *Il.* XIII 732 o XVIII 419, donde veíamos que designaba una función psíquica que, por un lado, se identificaba con la capacidad cognitiva que posibilita a la persona a llevar una conducta inteligente, sensata y moralmente aceptable, y, por otro, constituía una cualidad caracterizadora de la propia persona. Pero el paralelismo se puede llevar más lejos, pues νόημα se refiere a una facultad que, además, ofrece superioridad sobre los demás, lo cual se relaciona íntimamente con el sentido de νόος en otros pasajes, como *Il.* XV 643, donde éste representaba la función intelectual que, por ser la que concibe y revela ideas o planes que sirven de utilidad a la colectividad, constituye la cualidad que permite sobresalir a la persona en la esfera de la deliberación y

el consejo, es decir, de la palabra. Por eso, dice Odiseo a Aquiles que debe soportar con paciencia sus palabras (*μῦθους*).

El segundo pasaje es *Il.* XXIV 40, donde Apolo hace una semblanza de Aquiles en los siguientes términos:

*ἀλλ' ὅλοῦ' Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,
 40 ᾧ οὔτ' ἄρ' φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα
 γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὥς ἄγρια οἶδεν,
 Pero al funesto Aquiles, dioses, pretendéis ayudar,
 él que no tiene φρένες ajustadas ni νόημα
 flexible en el pecho, pues sólo sabe ferocidades como el león.*

Como vimos al analizar este pasaje en el capítulo anterior, el *νόημα* representa aquí, como las *φρένες*, una función psíquica en la que se mezcla el aspecto intelectual y el volitivo, por cuanto determina tanto el pensamiento, como la actitud del héroe, y a la que se atribuyen unas cualidades con las que se pretende caracterizar a la persona que la posee. Se trata, por tanto, del mismo papel que tiene el *νόος* en pasajes como *Il.* III 63 y XVI 35, donde, como una de las facultades en la que se centra el desenvolvimiento tanto cognitivo como volitivo de la persona, viene calificado por cualidades que ofrecen una semblanza viva del temperamento del individuo. Por consiguiente, estamos ante una función doble: cognitiva, pues constituye la fuente de los pensamientos que sirven de base a la conducta; y volitiva, pues representa el conjunto de las resoluciones, actitudes y tendencias de la persona que desembocan en el juicio moral del otro.

4.2. νόημα como un producto concreto de la función psíquica

Del mismo modo que νόος, νόημα aparece también en el poema designando el resultado concreto del ejercicio tanto de la función intelectual como de la volitiva de la persona. Tanto es así, que podemos aplicar aquí lo dicho al respecto cuando hablamos de νόος en este sentido: νόημα se usa en un sentido ambiguo, y designa tanto el plan o proyecto que la inteligencia diseña para llevar a cabo una acción determinada, como la intención o el propósito de la voluntad que desea que dicho plan se cumpla⁵⁴⁴. Además, y tal como ocurría también con νόος, νόημα hace referencia también a la expresión oral del plan que la inteligencia proyecta.

Asimismo, y tal como ocurría antes con νόος, a veces el contexto de cada pasaje nos permite descubrir un mayor énfasis en un sentido u otro, de modo que seguiremos el esquema de análisis que utilizamos con νόος.

4.2.1. νόημα como deseo, propósito

Aquí vamos a ver dos pasajes en los que pensamos que νόημα designa principalmente la determinación volitiva de la persona tendente a la ejecución de un propósito concreto.

Nos referimos a *Il.* X 104 y XVIII 328. Ambos pasajes son paralelos, pues en ellos el mensaje es prácticamente el mismo: que Zeus no “cumple” o “lleva a término” (ἐκτελέει, X 105; τελευτᾷ, XVIII 328)⁵⁴⁵ todos los propósitos (νοήματα) de los hombres. En ambos casos, νόημα hace referencia a los deseos que alguien tiene la esperanza de ver cumplidos

⁵⁴⁴ Böhme no aprecia sentido volitivo alguno en νόημα, que interpreta únicamente como el “resultado” (*Resultat*) o el “contenido” (*Inhalt*) del νοεῖν, esto es, un “pensamiento” (*Gedanke*) (*op. cit.*, p. 60). Sin embargo, Redfield sí nota el doble sentido intelectual y volitivo en el νόημα, pues dice que es “un plan o una intención” (*op. cit.*, p. 316).

⁵⁴⁵ Ambos verbos, ἐκ-τελέω y τελευτάω, comparten la misma raíz y, en muchos contextos, como éste, también el significado.

algún día y que se propone realizar por obedecer a un fin que la misma persona se representa como deseable por reportarle algún tipo de bien. Sin embargo, el cumplimiento de estos propósitos no depende sólo de los hombres, sino que está en manos de la voluntad de Zeus, quien puede o no hacerlos realidad.

Así pues, *νόημα* tiene aquí el mismo papel que le correspondía a *νόος* en *Il.* XXIII 149⁵⁴⁶, donde Aquiles se quejaba de que el dios-río Esperqueo no hubiera cumplido (*ἐτέλεσσας*) el *νόος* de su padre Peleo, quien deseaba ver de vuelta a su hijo Aquiles de la guerra. Allí decíamos que *νόος* designaba el propósito de Peleo, esto es, un acto concreto de su voluntad que le llevaba a solicitar la protección para su hijo del dios-río como defensa ante su miedo de perderlo en la guerra.

4.2.2. *νόημα* como plan o proyecto de actuación

Aquí trataremos, por último, los pasajes en los que *νόημα* parece aludir el producto de la inteligencia que ofrece el modo correcto de acción y se revela a los demás por medio de la palabra. Este significado de *νόημα* es, por tanto, idéntico al de *νόος* en contextos ya vistos. De hecho, en uno de estos pasajes se usan ambos términos indistintamente. Nos referimos a *Il.* VII 447ss., donde veíamos que Poseidón preguntaba, quejándose, a Zeus:

*¡Padre Zeus!, ¿cuál de los mortales hay en la ilimitada tierra
que comunicará a los inmortales su νόος y su μῆτις ?*

⁵⁴⁶ Sin embargo, Krischer insiste en ver aquí una diferencia entre ambos términos sobre la base de que *νόος* designa la disposición de Peleo en esa precisa situación, mientras que *νόημα* en XVIII 328, denota más bien el resultado de la acción de esa disposición que, como tal, y a diferencia del *νόος*, es perfectamente separable de la situación que le ha dado origen (*op. cit.*, p. 146). Nosotros, en cambio, no advertimos tal diferencia, la cual, de existir, no se deriva en ningún caso del uso homérico de ambos términos en estos pasajes.

Pues bien, a esta pregunta y al discurso que sigue donde Poseidón teme que el muro fabricado por los aqueos tenga más fama que el que levantarán Apolo y él para Laomedonte, responde Zeus:

455 ὦ πόποι ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οἷον ἔειπες.
 ἄλλός κέν τις τοῦτο θεῶν δείσειε νόημα,
 ὃς σέο πολλὸν ἀφανρότερος χειρὰς τε μένος τε·
 σὸν δ' ἦτοι κλέος ἔσται ὅσον τ' ἐπικίδναται ἡώς.
¡Ay, sacudetierra de vasta fuerza! ¡Qué has dicho!
Algún otro de los dioses podría temer este νόημα,
un dios de manos y fuerza mucho más débiles que tú.
Pero tu fama se extenderá cuanto se esparce el alba.

Como vemos, tanto νόος como νόημα (y μῆτις) se emplean aquí indistintamente para designar lo mismo: el proyecto de actuación que concibe y diseña la función cognitiva de la persona para llevar a cabo algo que se considera necesario. Proyecto que, como veíamos, también debe ser entendido unido a su expresión oral: la palabra.

Todo esto se manifiesta también de forma clara en los dos últimos pasajes en los que aparece νόημα en todo el poema. El primero es *Il.* XVII 409, donde se dice que Aquiles no sabía aún que había muerto Patroclo porque no se lo había comunicado su madre Tetis, quien

ἥ οἱ ἀπαγγέλλεσκε Διὸς μέγαλοιο νόημα.
solía anunciarle el νόημα del gran Zeus.

Como vemos, el νόημα es objeto de expresión oral del mismo modo que el νόος en VII 447. Por otra parte, aunque podamos pensar sin temor a

equivocarnos que *νόημα* hace referencia aquí a los planes que la superior inteligencia de Zeus se hace para diseñar la suerte de los hombres, debemos tener en cuenta también que, dado que se trata del mayor de los dioses y que tiene un *νόος* que encarna el conjunto de los designios, deseos e intenciones con los que Zeus condiciona la vida de los hombres, este *νόημα* tiene un componente claramente volitivo, y que, por tanto, debemos considerarlo también como la resolución de la voluntad del dios en la que desembocan sus deseos con respecto al modo en que debe desenvolverse la vida humana.

El segundo y último es *Il.* XVIII 295, donde Héctor responde a Polidamante, que ha exhortado a los troyanos a que se refugien en la ciudad y no permanezcan en la llanura aguardando el ataque de Aquiles:

295 *νήπιε μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν' ἐνὶ δῆμῳ·
οὐ γάρ τις Τρώων ἐπιπείσεται· οὐ γάρ ἐάσω.
¡necio! Ahora no muestres estos νοήματα al pueblo;
ninguno de los troyanos te obedecerá; pues no lo permitiré.*

Y, un poco más adelante, resume así la escena el poeta:

310 *Ὡς Ἑκτωρ ἀγόρευ', ἐπὶ δὲ Τρώες κελάδησαν
νήπιοι· ἐκ γάρ σφεων φρένας εἴλετο Παλλὰς Ἀθήνη.
Ἑκτορι μὲν γάρ ἐπήνησαν κακὰ μητιόωντι,
Πουλυδάμαντι δ' ἄρ' οὐ τις ὅς ἐσθλὴν φράζετο βουλήν.
Así habló Héctor, y los troyanos le aclamaron,
¡necios!, pues les arrebató sus φρένες Palas Atenea.
A Héctor que meditaba desgracias dieron la razón,
pero no a Polidamante, que había pensado un buen plan.*

Podemos entender perfectamente el sentido de *νόημα* fijándonos en la relación de términos que utiliza el poeta en este pasaje, los cuales conforman un esquema que ya hemos tenido ocasión de analizar a propósito de *νόος* en *Il.* IX 93ss. Así, vemos en primer lugar la utilización del verbo *φαίνω* para expresar el hecho de dar a conocer los *νόήματα* a los demás, verbo que, como vimos en IX 94, aparece también en una construcción formular, *ἀρίστη φαίνεται βουλή*, en donde el término *βουλή* cumple la misma función que *νόημα* en el pasaje que nos ocupa. Además, y para confirmar este uso paradigmático de ambos términos, vemos que en XVIII 313 se utiliza también *βουλή* para designar el producto del pensamiento de Polidamante, al que antes se había denominado *νόήματα*. Y, para terminar el cuadro, debemos llamar la atención sobre el uso del verbo *μητιόω* (-άω) para expresar la actividad cognitiva de Héctor, que es comparable con la de Polidamante, pues ambos “meditan” o “conciben” planes o modos de actuación posibles. Creo que el uso de este verbo no es casual, pues el producto de la acción de este verbo es la *μητις*, y, aunque esta palabra no aparezca aquí, el empleo del verbo *μητιόω* nos dice que los planes de Héctor son *μητις*, por lo que este término está también en relación paradigmática con *βουλή* y con *νόημα*, hecho que se confirma en IX 93, y en otros pasajes en los que se usa con *νόος*. Por tanto, lo que quiero hacer ver es que *νόημα* responde al mismo uso paradigmático que *νόος*, lo cual nos lleva a la conclusión lógica de que designa una misma clase de cosas. Esto se concreta, en este pasaje, en el hecho de que *νόήματα* hace referencia, como *νόος* en pasajes como IX 104, a un conjunto de ideas concebidas por la función cognitiva de la persona con las que ésta diseña un

plan de actuación que es beneficioso y útil para la colectividad. Este plan o proyecto de acción tiene su correlato en su expresión oral por medio de la palabra, de tal manera que la acción de concebir o meditar dicho plan se suele asimilar al hecho de expresarlo, que es como se le da, por así decir, carta de naturaleza.

En conclusión, podemos decir que *νόημα* constituye una variante terminológica infrecuente de *νόος* (a pesar de la diferencia métrica), usada en contextos similares y compartiendo, en todos los casos, el mismo campo semántico que éste.

5. Conclusión

Tras el análisis de todos los pasajes en los que aparece *νόος* en el poema, toca ahora hacer balance de dicho análisis y ver cuál es la concepción que sobre el término tiene el poeta.

Lo que primero llama la atención de *νόος* es su especial posición en el conjunto de los términos designantes de la vida psíquica. Mientras que todos los demás hacen referencia de forma más o menos clara a una instancia de carácter corporal (con la excepción de *νόημα*, *μῆτις* o *βουλή*, términos cuyos significados son compartidos de forma total o en gran medida por *νόος*), *νόος*, en cambio, sólo se concibe como “función psíquica”, es decir, en cuanto facultad o capacidad mental que determina la manera con la que el individuo responde intelectual, emocional y volitivamente a su entorno físico, social, cultural, etc...

Este carácter “funcional” de *νόος*, que tradicionalmente pudo estar relacionado con una idea de “regreso a la vida” en la forma de un “regreso a la luz”, implicando una noción de percepción visual que, en todo caso, se entendería como un proceso mental, toma en el poema dos formas

principales: primero, la de una función permanente que capacita al individuo para desarrollar varias clases de operaciones mentales; y, segundo, la de una actualización espacio-temporal de la actividad propia de dicha función.

En el primer caso, tenemos una función que adopta diversas tipologías, especialmente en los ámbitos intelectual y volitivo, dependiendo de sus distintas modalidades de relación con los procesos psíquicos. Así, los modos en los que se concibe la función que νόος representa son los siguientes:

1°. Como una disposición intelectivo-volitiva que influye directamente en la concepción que tiene la persona de la realidad y conforma la actitud que ésta toma frente a ella. Además, dicha disposición, que determina la manera de comportarse, es objeto de atribución de cualidades caracterizadoras que afectan al modo en el que el individuo es considerado en la sociedad.

2°. Como la capacidad de juicio que no sólo sabe lo que conviene hacer en cada situación, sino que también proporciona las soluciones adecuadas en cada caso calculando, concibiendo o planeando el mejor modo de llevar a cabo una acción en su propio provecho o en el de la comunidad, constituyendo, pues, una capacidad mental propia de alguien sensato. Se trata, pues, de una función mental que proporciona un conocimiento práctico con el que la persona se beneficia en situaciones concretas y que, además, se juzga según su eficacia en el desarrollo de este papel. Consideración complementaria con la de *μητις*, que designa la “inteligencia práctica”, es decir, la habilidad o maña para sacar, gracias al dominio de un arte, el mejor partido a una situación en la que se tiene desventaja.

3°. Como la disposición volitiva de la que emanan la tendencia y el propósito de alcanzar un fin determinado.

4°. Como la “razón práctica”, en cuanto función mental que no sólo comprende la realidad que la rodea, sino que además proporciona los principios por los que se rige el comportamiento correcto, esto es, el propio de una persona sensata, a pesar de que puede verse entorpecida o perturbada por la presencia de un fuerte afecto (la cólera, el temor o la aflicción).

5°. Como la capacidad tanto de percepción del entorno como de comprensión y consciencia de la realidad, que permite hacerse un juicio sobre ella.

6°. Como la función psíquica que, por un lado, entiende las situaciones y sabe moverse en el entorno en que vive, y que, por otro, encarna la actitud que mueve a la persona a actuar.

7°. Como la consciencia que capta la realidad y que se mantiene firme a pesar de la dificultad que supone el mal estado físico en que se encuentra el héroe al que se atribuye dicha consciencia.

8°. Como la imaginación, teñida de añorante deseo, que se representa imágenes de experiencias pasadas involucrando, además, una actitud hacia ellas.

9°. Como la función perceptiva por la que la persona capta los hechos externos a través de la visión, procesa la información percibida y permite que aquélla tome alguna decisión en función de esa información.

10°. Como la mente que oculta los pensamientos que dan cuenta de los motivos internos que mueven a la persona a comportarse de una determinada manera.

En consecuencia, podemos decir que νόος se concibe, en tanto función psíquica permanente, como una facultad íntimamente relacionada con la percepción de la realidad y la comprensión concomitante de la situación concreta, la cual proporciona un tipo de conocimiento de índole práctica,

que permite concebir ideas provechosas y solucionar problemas circunstanciales. Esta capacidad cognitiva regula el comportamiento correcto, esto es, el que se adecúa a las normas sociales, constituyendo, por tanto, la propiedad característica de alguien sensato. Asimismo, encarna la propia actitud de la persona, es decir, tanto el modo de concebir y comprender el sentido de una situación, como la disposición volitiva de la que emanan las tendencias y deseos que suscita dicha situación. Por último, y de forma tangencial, denota la imaginación que recrea vivencias pasadas y la mente como sede de pensamientos que revelan intenciones ocultas.

En este sentido, hay que notar que no existe una sola clase de νόος que funcione de la misma manera en todas las personas, sino que éste tiene un carácter propio y característico en cada una de ellas, ya que está condicionado de distinto modo debido a consideraciones como la edad, el estatus o las cualidades innatas del individuo.

En cuanto al νόος entendido como una actualización espacio-temporal de la acción de la función precedente, podemos decir que responde a la siguiente concepción: la de ser un producto mental concreto en el que se aúnan tanto la intención o propósito de la persona, en cuanto determinación particular de la voluntad en la que radica la tendencia hacia la consecución de un fin determinado, juzgado como deseable por los beneficios que aquélla cree que le aporta, como el plan o idea que concibe la inteligencia práctica del modo de actuación más idóneo para llevar esta resolución a buen fin, plan que, además, viene a estar íntimamente relacionado, en algunos casos, con la expresión oral que sirve de vehículo para su comunicación a los demás, es decir, con la palabra. Se trata, pues, del resultado de un proceso psíquico en que están imbricados tanto el aspecto intelectual como el volitivo, dando cuenta de la tendencia homérica a

concebir lo que podríamos llamar los “productos del entendimiento” que calcula la conveniencia o no de actuar de una determinada manera, como resoluciones volitivas a poner en práctica los productos de dicho cálculo.

Así pues, y una vez llegados a este punto, nos podemos preguntar: ¿tenemos un concepto que resuma las connotaciones que guarda el término νόος en Homero? Creemos que no. Podemos decir que se trata de la “intuición”, en cuanto visión directa que implica la comprensión inmediata de la realidad; de la “inteligencia”, como potencia que concibe ideas para solucionar problemas prácticos y regula la conducta sensata; del “juicio”, en tanto capacidad de hacer apreciaciones justas y prudentes; del “pensamiento”, en cuanto concepto que aúna la función del pensar con el producto concreto de dicha función; de la “resolución”, aludiendo tanto a la determinación de la voluntad como a la solución mental de un problema práctico; o de la “mente”, como función que determina las operaciones del entendimiento y de la voluntad, y el modo en que el individuo toma postura frente a su entorno.

Por último, en cuanto a la relación de νόος con la persona, hemos visto que, como ocurría con otros términos como θυμός o φρήν, no sólo actúa como facultad psíquica de la que el individuo se sirve en situaciones concretas, sino que en algunas ocasiones (especialmente cuando encarna la actitud que sirve de base a la caracterización del héroe o la función mental de la que emanan el plan y el propósito de alcanzar un fin determinado) hace las veces del individuo como tal, es decir, asume su representatividad como equivalente funcional del “yo”, lo que le convierte en una especie de trasunto suyo⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷ La importancia del νόος como trasunto del yo ha sido últimamente puesta de manifiesto también por Arbogast Schmitt en su libro *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, pp. 115-228.

5.1. Relación de νόος con la emoción

Una vez hecho balance de la significación de νόος en el poema, creo que no estaría de más poner en claro el papel que juega en él el aspecto emocional. Desde luego, el νόος se concibe sobre todo como la función intelectual que, por un lado, piensa, concibe ideas, se representa la realidad, imagina, calcula, y, por otro, como la función volitiva que desea, se propone objetivos y tiende hacia un fin. No podemos decir que el νόος sea, siguiendo este esquema, una función emotiva que se alegre, se encohere, ame, tema o se aflija; sin embargo, hemos visto que en algunos contextos en los que νόος jugaba un papel en la vida psíquica, el elemento emocional estaba presente. Por tanto, y en cuanto que esto es así, cabe aclarar qué papel juegan las emociones respecto a la función psíquica que νόος representa.

En primer lugar, podemos apreciar que a νόος se le atribuyen algunas cualidades que denotan un estado emocional (por ej., ἀτάρβητος, “impávido, intrépido”, *Il.* III 63; ἀπηνής, “implacable”, *Il.* XVI 35). En estos casos, no se quiere significar que el νόος pueda tener miedo (III 63) o que esté invadido por la cólera (XVI 35), pues el νόος no es sede de emociones, sino que el estado emocional en el que la persona se encuentra influye en la función psíquica que determina su proceder, que es la que el νόος encarna. El νόος es objeto de atribución de cualidades emocionales sólo en cuanto, en estos casos, representa a la persona. Así pues, es a la persona, y no al νόος a la que, en última instancia, se le está atribuyendo una emoción caracterizadora⁵⁴⁸. Por tanto, podemos decir que el elemento

⁵⁴⁸ Sin embargo, Adkins piensa que en estos pasajes la emoción sí es atribuible directamente al νόος como lo es a las φρένες. De hecho, según él, las φρένες y el νόος del hombre homérico “may feel

emocional está presente en el individuo, no en el νόος, pero sí lo condiciona, haciendo que éste influya de una determinada manera en la concepción que tiene la persona de las cosas y en su actitud frente a ellas.

A similares conclusiones llegamos si tomamos en consideración aquellos pasajes en los que νόος era objeto directo de un cambio de estado por acción de los afectos. Así, por ejemplo, en *Il.* IX 554, la cólera (χόλος) “hincha” (οἰδάνει), es decir, perturba el νόος como función mental que regula la conducta sensata; en *Il.* XIV 217, era la seducción del habla íntima la que “robaba” (ἔκλεψε) el νόος, esto es, le impedía desempeñar correctamente su función; en XXIV 358, el νόος de Príamo queda completamente “confundido” (σύγχυτο) por un terrible temor a perder la propia vida, lo que supone una suspensión momentánea de la capacidad intelectual de respuesta al entorno; mientras que en *Il.* XV 129, es la profunda aflicción de Ares por la pérdida de su hijo la que le hace a éste “perder” (ἀπόλωλε) su νόος, lo que no significa otra cosa que neutralización total de la función mental mediante la que se tiene un juicio correcto de las cosas y, por ende, un comportamiento sensato; y, por último, en *Il.* XX 133, de nuevo la cólera está a punto de afectar negativamente el νόος de Hera, es decir, el mismo tipo de función que hemos visto en los anteriores pasajes, lo que hace un momento llamábamos “razón práctica”, la función que proporciona los principios por los que se rige el comportamiento de una persona que pretende ser sensata. En todos estos casos, el νόος es una función intelectual o racional que no sólo es independiente de la vida emocional de la persona, sino que además se contrapone a ella, pues se revela incompatible con toda una pléyade de fuertes pasiones que

emotion” (pueden sentir emoción), del mismo modo que el θυμός o el κραδίη pueden pensar (op. cit., pp. 20 y 48).

transtornan seriamente el ejercicio de su función propia, hasta el punto que la persona que las sufre pierde el control tanto de su capacidad de comprensión de la situación como de su conducta⁵⁴⁹.

Sin embargo, existe un pasaje donde el νόος parece compatible con la presencia de un determinado afecto. Se trata de *Il.* XV 80, donde se dice que Hera sale tan presurosa del Ida como se “precipita” (ἀίξῃ) el νόος de un hombre cuando “recrea” o “se imagina” (νοήσῃ) experiencias vividas “pensándolas con deseo” (μενοινήησι). Este caso es el único en todo el poema que la función mental que el νόος representa tiene en sí misma claros tintes emocionales. Por tanto, no se trata de una recreación de imágenes neutra u objetiva, sino de un ejercicio de imaginación que encierra en sí un ansia evidente por hacer realidad de nuevo los recuerdos de un pasado revivido con nostalgia.

Finalmente, existe una última posibilidad de relación entre νόος y la vida emocional. Nos referimos a la que podemos apreciar en *Il.* I 363 y XVI 19, donde la persona se ve embargada por una profunda aflicción, pero ésta

⁵⁴⁹ Esta es la conclusión a la que llega también Böhme, quien dice que los afectos como tales no tienen nada que ver con el νόος, y que allí donde se describen afectos junto a νόος, sólo es para reprimirlo o destruirlo (*op. cit.*, pp. 52-3). La misma postura toma Harrison, quien piensa también que el evidente antagonismo entre νόος y la emoción es consecuencia directa de la actividad que le es propia: “comprender” (*to take in*) una situación. Por tanto, la relación de la emoción con el νόος sigue dos modelos: o aparece antes de que el νόος actúe, perturbando así su acción en la persona; o aparece después de que el νόος haya ejercido su función, con lo que cae, en ese caso, en el dominio de otra instancia mental, siendo el νόος simplemente la instancia desencadenante de dicha emoción (*op. cit.*, p. 73). Una opinión que comparte también Redfield (*op. cit.*, p. 316). Por otro lado, K. von Fritz se opone a la idea del antagonismo entre el νόος (y el νοεῖν) y la emoción en el sentido de que ésta no tenga nada que ver con la función del νόος. De hecho, este autor señala que en la mayor parte de los pasajes en los que la persona se apercibe de una situación (proceso designado según él por νοεῖν) ésta experimenta una fuerte emoción, cuya influencia en el νόος de la persona es doble: por un lado, el fuerte impacto emocional que causa el apercibimiento de una situación puede aumentar las capacidades ordinarias de la persona y hacerle ver todas las implicaciones de la situación con una gran claridad; y, por otro, dicho impacto emocional puede, por contra, causar el embotamiento del νόος haciendo que las acciones de la persona carezcan de coordinación (*op. cit.*, pp. 87-8). Nosotros, sin embargo, sólo apreciamos la acción emocional sobre el νόος en este último sentido (como Böhme y Harrison). De todas formas, ni Böhme, ni Harrison, ni von Fritz aluden al siguiente tipo de relación entre el νόος y la emoción al que vamos a hacer referencia (cf. *Il.* XV 80).

ni afecta al desenvolvimiento funcional del νόος, ni tampoco toma parte en él. Desde nuestro punto de vista, el νόος aparece como la sede de aquellos pensamientos que pueden dar cuenta de los motivos por los que la persona se siente tan afligida, pero no de sus sentimientos, los cuales prenden, por contra, en las φρένες. Lo que el νόος “oculta” es un tipo de conocimiento susceptible de ser compartido por los demás, sin embargo, este conocimiento no tiene ningún tinte de tipo emocional, sino que es una mera racionalización de una situación penosa. Por otro lado, este sentimiento de pesar tampoco afecta en absoluto al νόος, que se mantiene como un ámbito del pensamiento racional.

5.2. Relación de νόος con otros términos referentes a la vida psíquica

No quisiera acabar sin hacer un balance de la relación que hemos descubierto entre νόος y otros términos referentes a la vida psíquica del hombre homérico. Esta relación la hemos calificado en muchos lugares de “paradigmática”, pues, frente a la sinonimia, no supone la identidad total de significados entre los términos, sino sólo que éstos son de una misma clase gramatical y que pueden aparecer en un mismo contexto, formando, por tanto, un “paradigma lingüístico”. Así pues, podemos decir que νόος en el poema forma un paradigma lingüístico con los siguientes términos: κραδίη, ἦτορ, θυμός, φρένες, βουλή, μῆτις, ἔπος y μῦθος.⁵⁵⁰

Empecemos por κραδίη. Este vocablo aparecía en *Il.* III 60 haciendo, como νόος, las veces de la totalidad de la persona, al ser la instancia cuya

⁵⁵⁰ Esta constatación es compartida por Jahn, quien, no obstante, introduce un criterio que explica la preferencia del poeta por νόος o por cualquier otro de estos términos en determinados contextos afines. Este criterio, a falta de consideraciones semánticas o sintácticas, es el de la conveniencia métrica. De este modo, para Jahn, que el poeta emplee νόος en lugar de θυμός o φρένες, por ejemplo, en contextos en los que el proceso psíquico representado pueda caer en el ámbito de acción de uno u otro, se debe, más que a razones de índole semántica, a que dicho término se adapta mejor al metro (*op. cit.*, p. 116).

caracterización correspondía a la de la persona como tal. Por tanto, tanto *κραδίη* como *νόος* servían a un mismo propósito: ser las instancias objeto de las cualidades con las que se caracteriza a Héctor. Incluso, podríamos decir que, en este pasaje, ambos términos constituyen dos variantes formales de hacer referencia a una misma cosa: la disposición psíquica que determina el comportamiento del héroe. De todas formas, hay que evitar la tentación de considerarlos sinónimos, pues, por las demás ocurrencias de ambos términos, sabemos que sus significados difieren. Por otra parte, llegamos a conclusiones similares en otro ejemplo de relación paradigmática entre ambos vocablos. Nos referimos al paralelismo existente entre éstos en *Il.* IX 554 y IX 646. En el primero vimos que se decía que a Meleagro le invadía la cólera (*χόλος*) que *καὶ ἄλλων / οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον*, “también a otros hincha el *νόος* en el pecho”; mientras que, en el segundo, dice Aquiles que *μοι οἰδάνεται κραδίη χόλω*, “se me hincha el *κραδίη* de cólera”. Así pues, se emplean ambos términos en un mismo contexto formular en el que, además, se designa un mismo efecto psíquico, lo cual revela una intercambiabilidad de uso que, aunque limitada por el distinto significado de ambos vocablos, está presente constantemente en el uso homérico de los términos designantes de la psique.

Podemos apreciar que existe el mismo tipo de relación entre *νόος* y *ἦτορ*. Esto salta a la vista si comparamos, por ejemplo, *Il.* XV 52 y X 106. En el primer pasaje, se dice que, dadas ciertas condiciones, Poseidón *αἶψα μεταστρέψει νόον*, “en seguida cambiaría su *νόος*”; mientras que, en X 106, se adelanta la posibilidad de que Aquiles *μεταστρέψη φίλον ἦτορ*, “cambie su querido *ἦτορ*”. En los dos casos, ambos términos cumplen la misma función: designar el responsable interno del cambio de

actitud de la persona. Esto supone, por tanto, una similitud de uso que, como veíamos con *κραδίη*, revela una relación paradigmática entre ambos términos, aunque ello no quiere decir que ambos compartan el mismo significado. De hecho, *ἦτορ* parece designar más bien el centro anímico en el que se asienta la voluntad del individuo, mientras *νόος* designaría la misma función volitiva.

Con *θυμός* ocurre otro tanto. No es raro ver cómo el poeta emplea este término en estructuras sintácticas de las que luego va a volver a servirse con *νόος*. Un claro ejemplo de lo que decimos son las dos formas paralelas que usa Fénix para pedir a Aquiles que ceje en su cólera. Así, vemos que en *Il.* IX 496, dice: *ἀλλ' Ἀχιλεῦ δάμασον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τί σε χρὴ / νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί*, “pero Aquiles, doblega tu gran ánimo: no conviene que tú / tengas un corazón despiadado; incluso los mismos dioses son flexibles”; mientras que unos versos más adelante (*Il.* IX 514) le vuelve a decir: *ἀλλ' Ἀχιλεῦ πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρησιν ἔπεσθαι / τιμὴν, ἣ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἔσθλω*, “pero Aquiles, procura tú también que acompañe a las hijas de Zeus / el respeto que incluso a otros valientes doblega el *νόος*”. En seguida nos damos cuenta de que son dos variantes formales para decir lo mismo: con el uso de dos verbos de significado similar, se pide que Aquiles cambie su actitud, esto es, la función volitiva que determina su resolución a comportarse de esa manera, y, para designar dicha función usa en un caso *θυμός* y en el otro *νόος*. Así pues, la relación paradigmática es evidente. Incluso el empleo de *ἦτορ* aquí guarda resonancias con el de *νόος* en *Il.* XVI 35, cuando se hacía una semblanza de Aquiles diciéndose que su *νόος* era *ἄπηνής*, y que él mismo era también *νηλεές*. El paralelismo en el uso

de νόος y θυμός se extiende a otros contextos. Esto lo podemos ver también, por ejemplo, comparando *Il.* IX 612 y XXIV 358. En ambos pasajes se hace alusión a la misma acción de los afectos en la función psíquica de la que depende la capacidad de respuesta de la persona al entorno: así, en IX 612 dice Aquiles a Fénix *μή μοι σύγχει θυμόν ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων*, “no me turbes el θυμός lamentándote y afligiéndote”; mientras en XXIV 358, se dice que a Príamo *σὺν δὲ γέροντι νόος χύτο, δείδιε δ’ αἰνῶς*, “se el turbó el νόος al anciano, y temió terriblemente”. En todo el poema, sólo se utilizan estos dos términos para designar la función que sufre la perturbación de carácter psíquico expresada con el verbo *συγχέω*, lo cual demuestra, una vez más, que el sentido de ambos es compatible con su uso en similares contextos haciendo referencia a similares funciones psíquicas. Otro ejemplo muy ilustrativo de lo que decimos es el uso paradigmático de ambos vocablos en *Il.* XII 255 y XV 321, 594. Esto ya lo pusimos de manifiesto cuando analizamos XII 255, en donde se decía que Zeus *αὐτὰρ Ἀχαιῶν / θέλγε νόον*, “a los aqueos / hechizó el νόος “, y vimos que constituía una forma alternativa de expresar la suspensión de la capacidad anímica del ser humano para responder al entorno que venía formulada en XV 321 y 594 (*τοῖσι δὲ θυμόν / ἐν στήθεσσιν ἔθελξε*, y *θέλγε δὲ θυμόν / Ἀργείων*, respectivamente). Esto nos prueba que Homero tenía en mente ambos términos para designar un mismo tipo de función psíquica en determinados contextos, y que empleaba uno u otro a discreción. Quizá no haya mayor evidencia de ello que la hendíadis que forman ambos en *Il.* IV 309. Ya vimos que aquí estos términos tenían prácticamente la misma referencia: la tendencia a la consecución de un fin determinado. Por tanto, su empleo en

hendíadis aquí parece responder al mismo motivo que, por ejemplo, el de *ᾧτρυνε μένος καὶ θυμόν* (*Il.* V 470, 792 etc.), el de *κραδίην καὶ θυμόν ἔχοντες* (*Il.* XVI 266 etc.), o el de *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* (*Il.* VIII 169 etc.), el cual puede ser la conveniencia métrica o el uso de formas heredadas de la larga tradición épica anterior que habían llegado a periclitarse con el tiempo.

Por otra parte, también hay pasajes en los que, si bien la relación entre ambos no es tan estrecha, sí es claramente perceptible. Este es el caso, por ejemplo, de *Il.* X 391, donde, por un lado, Dolón atribuía su conducta incorrecta a que Héctor *πολλῇσιν μ' ᾄτησι παρὲκ νόον ἤγαγεν*, “me condujo fuera de *νόος* con numerosos engaños”, es decir, que le “engañó” el *νόος* con falsas esperanzas; mientras, por otro lado, Odiseo alude al mismo hecho diciendo: *ἦ ῥά νύ τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμός*, “en verdad que tu *θυμός* pretendía grandes regalos”. Como vimos al analizar este pasaje, tanto *νόος* como *θυμός* aparecen en un mismo plano, por cuanto la instancia anímica que empuja a Dolón a que conciba vanas esperanzas no difiere mucho de la función que es objeto de engaño por efecto de las mismas, pues ambas, una porque insta a tener un estado emocional propicio al error, y otra porque, al ofuscarse, quita a la persona la posibilidad de evitarlo, conducen a la persona al mismo fin: cometer una acción equivocada.

La relación de *νόος* con *φρήν* o *φρένες* no es menos estrecha. El empleo de ambos términos designando prácticamente el mismo tipo de función mental en contextos semejantes salta a la vista en cuanto comparamos pasajes como, por ejemplo, *Il.* XVIII 419 y *Il.* I 115 y XIII 432. Estos tres pasajes pertenecen a un mismo tipo de contexto en el que se

caracteriza a un personaje enumerando sus cualidades físicas y psíquicas. En el primero se emplea *νόος* y en los otros dos *φρένες*. Como vimos cuando analizamos estos pasajes, tanto un término como el otro hacían referencia a una misma cosa: la capacidad cognitiva, característica de la propia persona, de tener un juicio sensato y acorde a su condición, del que, además, se derivaban unas perspectivas de conducta. Por tanto, el uso paradigmático de estos términos es tanto o más evidente que el que había entre *νόος* y *θυμός*. Esto es así en numerosos pasajes. Así, por ejemplo, es de notar el evidente paralelismo existente en el uso de ambos términos en aquellos contextos en los que se aluden a ellos como vocablos que designan las cualidades mentales por las que las personas que las poseen superan a otras de su condición. Este es el caso de *Il.* XV 643, donde se dice que Perifetes había llegado a estar entre los primeros de su pueblo gracias a su *νόος*, en relación con *Il.* XVII 171, donde Glauco es de *φρένες* superior a los licios, o con *Il.* XIII 432, en el que es Hipodamía quien descuella entre las de su edad por sus *φρένες*. En todos los casos estamos hablando de una misma función intelectual: la capacidad de concebir pensamientos sensatos. Asimismo, ya hicimos alusión de la relación paradigmática entre *νόος* y *φρένες* en XIV 160-5, en un contexto de “adormecimiento” de la función mental que percibe la realidad formándose un juicio sobre ella⁵⁵¹. Lo mismo cabe decir de las ocurrencias de *νόος* y *φρένες* en *Il.* X 391, XIII 394 y XVI 403⁵⁵². De todas formas, la intercambiabilidad de ambos términos no se hace tan evidente en ninguna parte como en *Il.* XVII 546 y X 45, donde aparecen dos hemistiquios con una idéntica estructura sintáctica y la misma relación sintagmática entre sus componentes: *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ’*

⁵⁵¹ Cf. *supra*, p. 409 n. 480.

⁵⁵² Cf. *supra*, p. 411 n. 485.

αὐτοῦ en XVII 546, y ἐπεὶ Διὸς ἐτράπετο φρήν en X 45. En este caso, como ya pusimos de manifiesto más arriba⁵⁵³, estamos ante dos variantes formularias construídas sobre la base de la intercambialidad de uso entre νόος y φρήν debido al hecho que hemos ilustrado con todos estos pasajes: la pertenencia de ambos a un mismo paradigma lingüístico. Y esto, a su vez, es así porque ambos términos tienen una gama de significados que coincide en buena medida (sobre todo en cuanto los dos vocablos designan una función psíquica), sin embargo, en aquéllos casos en los que φρένες adopta un sentido, por así decir, más físico, la coincidencia desaparece y, por tanto, la intercambiabilidad entre ambos.

Otro paradigma a tener en cuenta es el que forman νόος y βουλή en algunos contextos. Ambos términos coinciden en parte de sus campos semánticos: en concreto, en la designación del producto de la inteligencia con el que se quiere ofrecer un modo adecuado de actuación. Y, precisamente, es en base a este sentido que el poeta los utiliza casi indistintamente en *Il.* IX 75ss., el pasaje más clarificador a este respecto. En él, Néstor propone, en primer lugar, un “plan” a Agamenón: que reúna al consejo de ancianos para que entre éstos se encuentre el mejor “plan” de actuación para salir de la desesperada situación en que se encuentra el ejército aqueo. En segundo lugar, y una vez reunido el consejo, Néstor mismo concibe y propone dicho “plan”. Como vemos, en los tres casos se está hablando de un mismo proceso psíquico: el plan que concibe la inteligencia práctica y que determina el modo correcto de actuar para salir de una situación apurada. Pues bien, el poeta designa a los dos primeros “planes” con βουλή (IX 94 y 75), mientras que al tercero, que es el mismo que el segundo, lo llama νόος (IX 104). En este sentido, pues, la relación

⁵⁵³ Cf. *supra*, p. 394.

paradigmática es evidente. Incluso, vimos que ésta se extendía a *νόημα* con el mismo sentido (cf. *Il.* XVIII 295-310).

De todas formas, creo que no existe otro término cuyo campo semántico coincida tanto con el de *νόος* como *μητις* (con la excepción, obviamente, de *νόημα*). Esta coincidencia es rastreable en los dos sentidos principales de ambos términos en el poema: *a)* el de función mental permanente y propia de la persona; y *b)* el de producto concreto de dicha función. En el primer sentido, vimos el estricto paralelismo de ambas palabras en *Il.* X 226 y XXIII 590. En estos contextos, los dos términos compartían una misma referencia: la inteligencia práctica en la que se centra la capacidad mental para comprender una situación concreta y saber sacar el mejor partido de ella. Esta identidad semántica se repetía también en el segundo sentido. Uno de los pasajes en los que esto era más evidente es *Il.* IX 93ss., donde además compartía campo semántico con *βουλή* y *ἔπος*. Como acabamos de ver, en este pasaje se habla del “plan” que concibe Néstor en el consejo para salvar al ejército; pues bien, a este “plan” que es producto de la misma inteligencia práctica que aparecía en *Il.* X 226 y XXIII 590, no sólo se le designa con *νόος* y *βουλή*, sino también con *μητις* (IX 93). Asimismo, podemos ver un empleo de ambos términos en hendiadís en *Il.* XV 509, donde Áyax dice a las tropas que *ἡμῖν δ’ οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων*, “no hay para nosotros mejor *νόος* y *μητις* que éste”. Como vemos, el uso de este verso revela la asunción por parte del poeta de la identidad semántica de ambos términos en IX 93 y 104, lo cual se ve aún más claro en cuanto comprobamos que este verso es una variante formular de IX 104 (*οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει*), construída en base a la equivalencia *νόον νοεῖν*, “concebir un *νόος* “ =

[εἶναι + dativo] νόος, “tener un νόος”. Pero ahí no acaba la coincidencia de significados. Νόος y μῆτις no sólo comparten el sentido de “producto mental de la inteligencia práctica”, sino también el de “expresión oral” de dicha inteligencia, es decir, no sólo designan un pensamiento concreto en cuanto la función intelectual lo concibe, sino también en cuanto es comunicado oralmente a los demás. Lo que nos revela este hecho es la relación entre un verso en el que νόος y μῆτις vuelven a aparecer en hendíadis (Il. VII 447, donde Poseidón pregunta indignado a Zeus: τίς ἐστι βροτῶν . . . ὅς τις ἔτ’ ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει; “¿quién de los mortales hay . . . que comunicará a los inmortales su νόος y su μῆτις?”), y otro verso que constituye una variante formular de los anteriores (Il. XIV 107, donde dice Agamenón: νῦν δ’ εἴη ὅς τῇσδέ γ’ ἀμείνονα μῆτιν ἐνίσποι, “ojalá hubiera ahora quien expusiera una μῆτις mejor que ésta”). Como vemos, donde antes se decía νοήσει, ahora se dice ἐνίσποι, añadiendo así el verbo ἐνέπω al mismo esquema formular de IX 104. Por tanto, de este modo se abre la posibilidad para construir, como ocurrió de forma similar en XV 509, la hendíadis de νόος y μῆτις en VII 447, utilizando un verbo que ya se ha mostrado intercambiable en estos contextos con νοεῖν.

Por otra parte, es precisamente el hecho de que el νόος sea también comunicable, es decir, objeto de expresión oral, lo que le une a los términos ἔπος y μῦθος. Como ya sabemos, estos vocablos no sólo designan la “palabra” que contiene la idea concebida por el entendimiento, sino también la propia idea en cuanto ésta es comunicada oralmente. De este modo, y sobre la base de este doble aspecto semántico de ἔπος y μῦθος, se establece la coincidencia con νόος. Donde mejor se revela esta coincidencia

es, una vez más, en el pasaje en el que el sentido de νόος se identificaba con el de βουλή y μῆτις : *Il.* IX 93ss. Por tanto, ἔπος y μῦθος pasan a formar parte del paradigma lingüístico que, en este contexto, es constituido por νόος, βουλή y μῆτις. Así, en IX 100 Néstor pone en un mismo plano el ἔπος de Agamenón y el que expone él mismo en el consejo y que llama νόος, mientras que mucho después, en XIX 85, Agamenón hace referencia a este mismo contenido mental propuesto por Néstor y lo llama μῦθος.⁵⁵⁴ Además, la relación paradigmática entre estos términos se hace aún más evidente cuando traemos a colación otros dos versos: uno constituye otra variante formular del ya famoso IX 104 (οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει), mientras que el otro es estrictamente paralelo. Nos referimos, por un lado a *Il.* VIII 358 (= XII 232) en el que se dice: οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι, “sabes aún concebir otra idea (lit. ‘palabra’) mejor que ésta”; y, por otro lado, a *Il.* I 543, en el que Hera dice a Zeus: πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅτι νοήσης, lit. “nunca, / benévolo, has osado decirme la palabra que concibes”. Como vemos, tanto νόος, como μῦθος y ἔπος no sólo son productos “concebidos” por el entendimiento, sino que, además, se identifican con su expresión oral, es decir, con la palabra que sirve de vehículo suyo, en cuanto que ambos, palabra y pensamiento, son consecuencias del νοεῖν.

Por último, y para terminar, aún se puede encontrar una semejanza semántica entre νόος y μῦθος en otro contexto. Se trata del episodio en que Zeus ordena a Poseidón que no se involucre en la lucha. Primero, Zeus

⁵⁵⁴ *Il.* XIX 85: πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον εἶπον, “muchas veces los aqueos me dijeron este μῦθος”. Cf. *supra*, p. 447 n. 534.

habla con Hera sobre ello, la cual le apoya en el propósito de hacer cambiar de parecer a Poseidón, lo que hace a Zeus decir que si siempre estuviera ella de acuerdo con él, Poseidón *αἶψα μεταστρέψει νόον* “en seguida cambiaría su νόος” (Il. XV 52). Unos versos después, la diosa Iris, enviada por Zeus para transmitir a Poseidón su orden de dejar la lucha, hace referencia a la misma actitud de Poseidón, pero esta vez llamándola *μῦθος*, no νόος, cuando pregunta al dios: *τόνδε φέρω Διὶ μῦθον ἀπηνέα τε κρατερόν τε, / ἦ τι μεταστρέψεις;* “¿éste duro y firme μῦθος llevo a Zeus, / o acaso lo cambiarás?” (XV 202-3). Como vemos, la referencia de νόος y μῦθος en estos pasajes coinciden: el modo de pensar de Poseidón, el cual implica también una actitud. La única razón por la que el poeta haya utilizado en el segundo caso *μῦθος* en lugar de νόος, se debe seguramente a su intención de destacar el carácter de expresión oral, de respuesta que tiene el pensamiento de Poseidón en el segundo caso, mientras que en el primer pasaje se habla únicamente de su aspecto intelectual o volitivo.

TABLA III

<i>νóος</i>		
1. <i>νóος</i> como función permanente y propia de la actividad psíquica del hombre		
1.1. <i>νóος</i> como función psíquica a la que se atribuyen cualidades o capacidades que afectan a la caracterización de la persona		
Pasajes	Observaciones sobre <i>νóος</i>	Aspectos semánticos
III 63: <i>ὥς σοὶ ἐνὶ στήθεσσι νάαρβητος νόος ἐστί·</i>	Disposición psicológica que determina la actitud y de la que se deriva un comportamiento caracterizador	Intelectivo y volitivo
XXIII 484: <i>δεύεαι Ἀργείων, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής.</i>		
XVI 35: <i>πέτραι τ' ἡλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής.</i>		
XIII 732: <i>ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς</i>	Capacidad de juicio y ejercicio del juicio	Intelectivo
X 226: <i>ἀλλὰ τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.</i>	Inteligencia que proporciona un conocimiento práctico con el que la persona se beneficia en situaciones concretas	Intelectivo
XXIII 590: <i>κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.</i>		
XXIV 354: <i>φράζεο Δαρδανίδη· φραδέος νόου ἔργα τέτυκται.</i>	Inteligencia práctica que proporciona el medio de concebir el modo más apropiado de actuar ante una situación problemática	Intelectivo
XVIII 419: <i>τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ</i>	Capacidad cognitiva, entendida como cualidad caracterizadora, de tener un juicio sensato y ajustado a la propia condición social, y del que se derivan unas perspectivas de conducta	Intelectivo y moral
XXIV 377: <i>πέπνυσαί τε νόω, μακάρων δ' ἔξεσσι τοκῆων.</i>	Inteligencia que regula el comportamiento y la conducta con el fin de hacer ésta lo más acorde posible a los valores sociales	Intelectivo y moral

1.2. νόος como función psíquica que ofrece superioridad sobre los demás		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
XV 643: <i>καὶ νόον ἐν πρώτοισι Μυκηναίων ἐτέτυκτο·</i>	Capacidad mental propia del que concibe y revela planes que sirven de utilidad a la comunidad	Intelectivo
XVI 688: <i>ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἥε περ ἀνδρῶν·</i>	Disposición psíquica de la que emanan la tendencia y el propósito de alcanzar un fin determinado, siendo la acción sobre los determinantes físicos y psíquicos de la conducta de los hombres y los dioses el correlato de dicha tendencia	Intelectivo y volitivo
XVII 176: <i>ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος αἰγιόχοιο,</i>		
VIII 143: <i>δώσει· ἀνὴρ δέ κεν οὐ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο</i>		
XVI 103: <i>δάμνα μιν Ζηνὸς τε νόος καὶ Τρῶες ἀγαυοὶ</i>		
XV 242: <i>παύετ', ἐπεὶ μιν ἔγειρε Διὸς νόος αἰγιόχοιο.</i>		
1.3. νόος como función psíquica sujeta a cambios		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
IX 514: <i>τιμὴν, ἢ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.</i>	Actitud que determina la conducta en una situación determinada y que deber ser doblegada por un sentido moral	Intelectivo, volitivo y moral
XVII 546: <i>ὀρνύμεναι Δαιαοῦς· δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ.</i>	Función psíquica determinante de la resolución de la persona y de la que depende su modo de actuar	Intelectivo y volitivo
XV 52: <i>αἶψα μεταστρέψειε νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ.</i>		
IX 554: <i>οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων,</i>	Función intelectual que toma consciencia de la realidad y que regula el comportamiento y la respuesta al entorno propia de los que piensan con sensatez	Intelectivo y volitivo
XIV 217: <i>πάρφασις, ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.</i>		

XXIV 358: Ὡς φάτο, σὺν δὲ γέροντι νόος χύτο, δείδιδε δ' αἰνῶς,	Capacidad intelectual de respuesta al entorno que regula la conducta correcta	Intelectivo
XV 129: οὐατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς.	Razón práctica por la que se tiene un juicio correcto de la cosas y que proporciona los principios del comportamiento sensato	Intelectivo, volitivo y moral
XX 133: Ἥρη μὴ χαλέπαινε παρ' ἐκ νόον· οὐδέ τί σε χρή		
XII 255: θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἑκτορι κῦδος ὀπαζε.	Capacidad anímica de respuesta al entorno que concibe la esperanza en la victoria y encarna el sentido moral que busca mantener la consideración social	Intelectivo, volitivo y moral
XIV 252: ἦτοι ἐγὼ μὲν ἔλεξα Διὸς νόον αἰγιόχοιο	Capacidad de percepción y comprensión de la realidad que permite hacerse un juicio sobre ella	Intelectivo
XIV 160: ὀππως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο·		
X 391: πολλῇσιν μ' ἄτησι παρὲκ νόον ἦγαγεν Ἑκτωρ,	Función intelectual por la que se calcula la conveniencia o el provecho que se puede sacar de una situación concreta	Intelectivo
XXIII 604: ἦσθα πάρος· νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.	Capacidad cognitiva comprensiva del entorno y regidora de la conducta correcta	Intelectivo, volitivo y moral
1.4. νόος como función psíquica que influye en la conducta		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
X 122: οὐτ' ὀκνῶ εἰκῶν οὐτ' ἀφραδίησι νόοιο,	Función psíquica que, por un lado, entiende las situaciones y sabe moverse en el entorno en que vive, y que, por otro, encarna la actitud que mueve a actuar	Intelectivo y volitivo
1.5. νόος como la consciencia que se mantiene intacta tras dificultades externas		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
XI 813: αἶμα μέλαν κελάρυζε· νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν.	Consciencia que capta la realidad y que asegura el mantenimiento de las constantes vitales	Intelectivo

1.6. νόος como función psíquica que ofrece soluciones		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
XIV 61-2: ... φραζώμεθ' ὅπως ἔσται τάδε ἔργα / εἴ τι νόος ῥέξει.	Inteligencia que concibe el mejor modo de solucionar los problemas planteados por una situación determinada	Intelectivo
1.7. νόος como función psíquica que recrea mentalmente situaciones pasadas		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
XV 80: ὡς δ' ὅτ' ἂν αἰΐξη νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλήν	Imaginación, teñida de añorante deseo, que se representa imágenes de experiencias pasadas involucrando una actitud hacia ellas	Intelectivo y emocional
1.8. νόος como función mental a la que se le oculta algo		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
XV 461: οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσε	Función de la percepción visual, con implicación del procesamiento de la información en virtud de la cual se toma una decisión	Intelectivo y volitivo
1.9. νόος como el ámbito donde se oculta lo que la persona piensa		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
I 363: ἐξαύδα, μὴ κεῖθε νόω, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.	Mente que oculta los pensamientos que dan cuenta de los motivos internos que mueven a la persona a comportarse de una determinada manera	Intelectivo
XVI 19: ἐξαύδα, μὴ κεῖθε νόω, ἵνα εἶδομεν ἄμφω.		
2. νόος como un producto concreto de dicha función psíquica		
2.1. νόος como intención o propósito		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
II 192: οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος νόος Ἀτρεΐωνος.	Determinación concreta de la voluntad para actuar en un sentido determinado	+ Volitivo - Intelectivo

IV 309: <i>τόνδε νόον καὶ θυμόν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες.</i>	Tendencia concreta de la voluntad para actuar con la implicación de un planteamiento cognitivo	+ Volitivo - Intelectivo
XXIII 149: <i>ὥς ἡρᾶθ' ὁ γέρων, σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.</i>	Acto concreto de la voluntad que conlleva en sí mismo una clara concepción de un modo de actuación	+ Volitivo - Intelectivo
XXIV 367: <i>τοσσάδ' ὀνειάτ' ἄγοντα, τίς ἂν δῆ τοι νόος εἴη;</i>	Decisión que ha de tomarse de forma inmediata para salir de un apuro que surge de improviso y donde no hay tiempo para planear nada	+ Volitivo - Intelectivo
XX 25: <i>ἀμφοτέροισι δ' ἀρήγεθ' ὅπη νόος ἐστὶν ἐκάστου.</i>	Tendencia, en un momento determinado, de alcanzar aquello que se juzga como deseable por los beneficios que se cree que aporta	+ Volitivo - Intelectivo
XXII 185: <i>ἔρξον ὅπη δῆ τοι νόος ἐπλετο, μὴ δ' ἔτ' ἐρώει.</i>		
I 132: <i>μὴ . . . θεοείκελ Ἀχιλλεῦ / κλέπτε νόω,</i>	Intención que sirve para engañar con el fin de sacar un mayor beneficio	+ Volitivo - Intelectivo
<i>2.2. νόος como plan o proyecto</i>		
Pasajes	Observaciones sobre νόος	Aspectos semánticos
IX 104: <i>οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει</i>	Producto concebido por la inteligencia práctica que determina el mejor modo de actuación posible ante una situación problemática, y que está íntimamente relacionado con la palabra	+ Intelectivo + Expresivo - Volitivo
IX 108: <i>οὐ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον . . .</i>		
XV 509: <i>ἡμῖν δ' οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων</i>		
VII 447: <i>ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;</i>		
XXII 382: <i>ὁφρά κ' ἔτι γνῶμεν Τρώων νόον ὃν τιν' ἔχουσιν,</i>	Plan de acción que marca la conducta a seguir ante una situación comprometida y que incluye la intención de ser llevado a cabo	Intelectivo = volitivo
XV 699: <i>τοῖσι δὲ μαρναμένοισιν ὅδ' ἦν νόος· . . .</i>		

IV. *HTOP, KHP, KPAΔIH (KAPΔIH)*

1. Panorama general de las aportaciones anteriores al estudio del significado de *ἦτορ, κῆρ* y *κραδίη (καρδίη)*

Si retrotraemos la vista hasta los primeros comentaristas y estudiosos de Homero, nos encontramos que, por un lado, consideraban unánimemente que *ἦτορ* era una denominación homérica de la *ψυχή*,⁵⁵⁵ término que, especialmente desde Platón, aunaba en su significación no sólo el sentido de “vida”, sino el de “espíritu, alma” como un ente divino que, opuesto al cuerpo, encarna en sí la vida psíquica de la persona y que, cuando se separa de aquél con la muerte, conserva los rasgos de la personalidad que identifican al individuo como tal. Una concepción similar tenían del término *κῆρ*, aunque éste estaba sujeto a una doble consideración: en primer lugar, y desde un punto de vista anatómico, *κῆρ* era identificado con el “corazón”⁵⁵⁶; pero en aquellos contextos en los que éste tenía un claro papel en el ámbito de lo psíquico, se le concebía, como ocurría con *ἦτορ*, como equivalente de *ψυχή*⁵⁵⁷, lo cual se debe, seguramente, a una interpretación anacrónica del término que se basa en la identificación del papel psíquico de *κῆρ* con el que, desde la época posthomérica, va a ser atribuido de forma

⁵⁵⁵ Además de los escolios (por ej., *ad Il.* XXII 452, XV 252, Erbse), cf. Hesiquio: *ἦτορ· ἡ ψυχή* (*Hesychii...*, vol. 1, eta 953); Eustacio: *ἦτορ δὲ κατὰ τοὺς παλαιούς ἡ ψυχή παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· πνεῦμα γὰρ νοερόν ἡ ψυχή*, “según los antiguos, *ἦτορ*, de ἄω, ‘soplar’, es el alma, pues el alma es espíritu (aliento) intelectual” (*Eustathii...*, vol. 1, p. 126, 19); el léxico Suida: *ἦτορ· ψυχή* (*Suidae...*, eta.627); y, por último, el *Etymologicon Magnum*: *ἦτορ· ἡ ψυχή* (439, 18).

⁵⁵⁶ Cf. por ej., los escolios bT y Til a *Il.* XVI 481 (Erbse), los cuales consideran que *κῆρ* es el *καρδία*, “el corazón”.

⁵⁵⁷ Esto se puede ver en todos los escolios que glosan en distintos lugares la palabra *κῆρ*, así como en autores como Apolonio el sofista quien, distinguiendo las dos formas de *κῆρ*, una oxítone y de género femenino, y la otra perispómena; a la última, que es la que aquí tratamos, la interpreta como *ψυχή* (*Apollonii...*, p. 99.12); Hesiquio, quien hace lo propio en su léxico (*Hesychii...*, kappa 2530 y 2531); el Suida (*Suidae...*, kappa 1530) y el *Etymologicon Magnum* (511,12), que también identifican la forma perispómena del término con *ψυχή*.

cada vez más decidida a la *ψυχή*. Por último, para los antiguos *καρδία*, -*η* (por metátesis, *κραδίη*) es el término por excelencia para designar el “corazón”. De hecho, este sentido se ha mantenido siempre, pues significados colaterales como el de “orificio superior del estómago”, y, de ahí, “estómago” (por ej., en Tucídides, II 49; o Galeno, V 108, Kühn), que en otros contextos se designaban con el término *στόμαχος*,⁵⁵⁸ no dejaban de responder a usos muy específicos y minoritarios del término. Asimismo, algunos comentaristas pensaron que, en algunos pasajes homéricos, *κραδίη* podía equivaler a *τὸ ἡγεμονικόν* “el principio rector” de la persona⁵⁵⁹, o al *λογισμός* “la razón”⁵⁶⁰, pero son simples interpretaciones semánticas del término en contextos determinados.

En los tiempos modernos, los estudiosos tienden en general a considerar a *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* como tres denominaciones distintas del “corazón” aunque, eso sí, sin negar que cada uno pueda tener características propias. Sin embargo, esto no es así para todos. Víctor Magnien⁵⁶¹, por ejemplo, en su particular concepción de la psicología homérica (que consideraba que participaba de una teoría común a los filósofos, médicos y poetas griegos sobre las facultades del alma), pensaba que *ἦτορ* era propiamente el “aliento vital” (*souffle de vie*) que transporta el *θυμός*, el “calor vital” (*chaleur vitale*) que se esparce por el cuerpo desde el corazón con la sangre,

⁵⁵⁸ Cf. el léxico *Suida*, kappa 366; sigma 1136.

⁵⁵⁹ Cf. por ej., el escolio T a *Il.* XII 247, el AbT a *Il.* X 10, o el bT a *Il.* XIV 467-8. Este concepto está tomado de los estoicos, quienes pensaban que todo hombre tiene un *ἡγεμονικόν*, la parte dominante del alma y sede de la consciencia, que tiene su centro en el corazón y, desde ahí, irradia a las otras partes del alma como corrientes de aliento cálido (*πνεύματα*), a través de las cuales controla todo el cuerpo (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim, ed., 4 vols., Leipzig, 1903-4, vol. II frs. 56, 827, 879 etc.). Sobre los estoicos en general y sobre sus doctrinas sobre el alma y el entendimiento, véase también, Anthony A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, Duckworth, 1975 (trad. castellana, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 126ss. y 169ss.).

⁵⁶⁰ Cf. Hesiquio (*Hesychii...*, kappa 797).

⁵⁶¹ Cf. *op. cit.*, pp. 136s.

y que constituye el principio de todos los movimientos y mantiene la vida. Sería, por tanto, el mismo hálito interno que, cuando es calentado por el *θυμός*, impulsa a la acción. Sin embargo, esta interpretación de *ἦτορ* está viciada desde el principio, pues se basa en el supuesto de que Homero compartía la misma concepción de la vida psíquica que autores tan tardíos como Galeno (s. II d. C.), cuya “teoría de los alientos”⁵⁶² (en la que hay un “aliento vital” -*πνεῦμα ζωτικόν* que transporta el calor vital y obtiene su substancia de la respiración, y un “aliento del alma” -*πνεῦμα ψυχικόν* que tiene su origen en el aliento vital elaborado en el cerebro y transporta el pensamiento) es la que sirve de base a la argumentación de Magnien⁵⁶³. En todo caso, y dependiendo de la interpretación que se haga de algún que otro pasaje de la *Iliada*, veremos que existe la posibilidad de que en algún contexto (por ej., XV 252), *ἦτορ* pueda significar o, en su defecto, estar íntimamente relacionado con el “aliento vital”. De hecho, Onians⁵⁶⁴ parece decantarse por este sentido cuando prácticamente lo identifica con el *θυμός*, que, como sabemos, para este autor es el aliento interno que constituye la materia de la consciencia y es susceptible a los impulsos emocionales.

Otro autor que tampoco tiene muy claro que *ἦτορ* designe el “corazón” es Justesen⁵⁶⁵, quien, basándose en pasajes como *Il.* XX 169 y XVII 111,

⁵⁶² Que aparece en su obra *De placitis Hippocratis et Platonis*, en C. G. Kühn (ed.), *Claudii Galeni opera omnia*, Hildesheim, 1965 (= 1823), vol V, pp. 606-8.

⁵⁶³ La inconsecuencia en la que cae Magnien, que se deriva en el fondo del intento de ver en Homero al precursor de la teoría platónica sobre las facultades del alma, ha sido claramente puesta de manifiesto en nuestros días por Jacqueline de Romilly, para quien la psicología homérica, centrada en términos fluctuantes cuyo uso no responde a ninguna sistematización, está muy lejos de concebir incluso algo así como un “alma”, cuando menos imaginar sus divisiones (cf. “*Patience, mon coeur*”, *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, 1ª ed., París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 43ss.).

⁵⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 81-2.

⁵⁶⁵ Cf. *Les principes psychologiques d’Homère*, cap. 5, citado por Böhme, *op. cit.*, p. 6 n. 3.

cree que se trata en realidad de la “sangre”. Sin embargo, la evidencia textual no corrobora en absoluto esta hipótesis⁵⁶⁶.

No obstante, y como hemos dicho, la mayoría de los estudiosos modernos se decantan por la primera opinión: la identidad referencial de los tres términos. De hecho, uno de los defensores convencidos de esta interpretación es Böhme⁵⁶⁷, para quien argumentos contrarios, como que haya demasiadas palabras para designar el “corazón”, o que ἦτορ aparezca localizado ἐν κραδίη en *Il.* XX 169, no son decisivos, por cuanto lo primero es un hecho natural en una lengua tan amalgamada como la homérica, mientras que lo segundo carece de validez porque en ese contexto ἦτορ no designa una parte del cuerpo, sino un “órgano psíquico” (*Seelenorgane*) sin carácter físico alguno⁵⁶⁸. En este sentido, ἦτορ sí se distingue de las otras dos denominaciones del corazón: κραδίη y κῆρ, pues éstas, por su etimología, resulta claro que designaban desde un principio el órgano cardíaco en su sentido tanto corporal como psíquico, mientras que ἦτορ, para Böhme, no designa nunca el corazón en sentido puramente físico, sino que aparece siempre como una entidad psíquica, no siendo su vertiente anatómica sino una derivación posterior sobre la base seguramente de su parentesco semántico con κραδίη.⁵⁶⁹ En cuanto a la función de estos tres términos en la poesía homérica, Böhme encuentra una coincidencia

⁵⁶⁶ Esta es la opinión también de Böhme, quien cita, para contrarrestar esta hipótesis, pasajes como *Il.* XXII 451-2, X 93-5, XVI 660 o XVII 535, en los que ἦτορ parece designar el órgano del “corazón” y no un fluido como la sangre (*op. cit.*, p. 7 n. 1).

⁵⁶⁷ Para la postura de Böhme al respecto, cf. *op. cit.*, pp. 6ss. También, Snell, en su recensión del libro de Böhme, es de la misma opinión (*Gnomon*, 7 [1931] p. 77).

⁵⁶⁸ En la recensión citada, Snell precisará esta idea de “órgano psíquico” diciendo que a lo que Böhme alude realmente es a la función de dicho órgano. Por tanto, lo que muestra la frase ἐν κραδίη στένει ἦτορ, es que la función del corazón es experimentada más intensamente con ἦτορ que con κραδίη (*op. cit.*, p. 77).

⁵⁶⁹ La inconsecuencia subyacente en negar primero al ἦτορ un sentido anatómico y, después, admitir un doble valor psíquico y físico, ya fue puesto de manifiesto por Tristano Bolelli en su artículo “Il valore semasiologico delle voci ἦτορ, κῆρ e κραδίη nell’epos omerico”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II, 17 (1948) p. 68.

esencial: que los tres designan ante todo un órgano especialmente relacionado con los sentimientos y los afectos⁵⁷⁰. Por otro lado, en cuanto a la relación de aquéllos con el yo⁵⁷¹, Böhme afirma que ésta responde a los tres tipos de relación posibles: primero, la de ser un órgano del yo, que los tres términos cumplen; segundo, la de aparecer como substitutos del yo, es decir, hacer las veces de éste en determinados contextos, como cuando *κραδίη* o *ἦτορ* figuran con epítetos que expresan cualidades de la persona, o cuando se usa *κῆρ* en expresiones perifrásticas que designan claramente a ésta (por ej., en *Il.* II 851, *Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ*; o en XVI 554, *Πατροκλῆρος λάσιον κῆρ*); y, en tercer lugar, la de oponerse al yo, en cuanto sedes de la excitación emocional frente al control racional que representa la persona (papel que sólo juega el *κραδίη* en pasajes como *Il.* IX 635 o XIX 220). Finalmente, Böhme considera también estos términos como designaciones de la “vida” y, en especial, de la “vida consciente”, en contextos de desvanecimientos y muertes⁵⁷². En este sentido, este autor sólo toma en cuenta *ἦτορ* y *κῆρ* (y éste sólo en la forma *ἄκῆριος*), pues *κραδίη* se considera más fuertemente como un órgano corporal cuyo significado no ha llegado a evolucionar hasta el sentido de “vida”⁵⁷³.

En esta línea hay que situar también a Victor Larock⁵⁷⁴, quien admite que *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* designan el “corazón”, aunque no como lo entendemos nosotros, es decir, como el órgano que regula la circulación de la sangre, sino más bien como el asiento y el motor de las emociones. Y esto es así porque, en opinión de este autor, para Homero la emoción es

⁵⁷⁰ Cf. *op. cit.*, p. 64ss. Aunque ello no excluye que reconozca también una cierta relación con el pensamiento; sin embargo, esto sucede en contadísimas ocasiones (*op. cit.*, p. 65 n. 2).

⁵⁷¹ Cf. *op. cit.*, p. 65ss.

⁵⁷² En pasajes como *Il.* XXI 425, V 250, XV 252 (*ἦτορ*); *Il.* XI 392, XXI 466 (*κῆρ*) etc. Cf. *op. cit.*, p. 106ss.

⁵⁷³ Cf. *op. cit.*, p. 107 n. 2.

⁵⁷⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 384-5.

inseparable de su manifestación física, de modo que considera como un mismo proceso tanto una sensación de dolor, de agitación o de bienestar, como un estado afectivo de miedo, cólera o aflicción. Si los síntomas de la emoción se sienten en el corazón, en él se sitúa aquélla. Pero también tiene en otros pasajes un papel activo; por ejemplo, se “ríe” (*Il.* XXI 389), “gime” (*Il.* XXII 169) o incluso “ladra” (*Od.* XX 13). Por tanto, Larock llega a la conclusión de que *κραδίη*, *κῆρ*, y *ἦτορ* designan

*cualquier cosa que vive verdaderamente en el interior del hombre. (...) ... una suerte de personaje interior en el hombre, muy sensible y susceptible que, a la primera impresión, manifiesta su presencia mediante esos movimientos desordenados, dolorosos o agradables, que nosotros denominamos emociones*⁵⁷⁵.

Sin embargo, este autor, basándose en lo que él llama “método comparativo” (*méthode comparative*), es decir, la búsqueda de analogías entre las concepciones psicológicas que subyacen en los poemas homéricos, algunas de las cuales son supervivientes de un estadio muy primitivo del pensamiento, y las de pueblos “primitivos” con creencias semejantes, descubre algo más tras dichos términos. Así, por ejemplo, en *ἦτορ* cree identificar uno de los que él llama “espíritus corporales” (*esprits corporelles*), seres sutiles y misteriosos que el hombre homérico siente vivos en su interior en relación con sus procesos tanto fisiológicos como psíquicos, y a los que, además, tiende a personificar proyectando en ellos la idea de su propia identidad. Según Larock, *ἦτορ* designaría, en un primer estadio, a un espíritu corporal, relacionado originariamente con el aliento interno, que el hombre sentiría como especialmente activo en el lugar donde

⁵⁷⁵ “... quelque chose qui vit vraiment au-dedans de l’homme (...) ... une sorte de personnage intérieur à l’homme, très sensible, très susceptible, qui, à la première impression, manifeste sa présence par ces mouvements désordonnés, douloureux ou agréables, que nous appelons les émotions.” (*op. cit.*, p. 385).

nosotros situamos el corazón. De este modo, cuando este espíritu llega a ser materializado en el órgano del corazón, la huella primitiva de esta concepción dejaría su huella en el término homérico ἦτορ. En una tercera fase, cuando en el hombre empieza a surgir el pensamiento lógico y comienza a distinguir lo objetivo de lo místico, y a diferenciar a los órganos y las funciones de estos órganos de las potencias misteriosas que antes creía que residían en ellos, es cuando, según Larock, el ἦτορ toma ya el significado físico de “corazón” (aun cuando guarde todavía un tinte vagamente animista, por ejemplo, en *Il.* XX 169, donde se dice que “el ἦτορ gime en el κραδίη”), y aparece la noción de κῆρ-κραδίη para designar sólo la víscera cardíaca, aunque todavía, por analogía, κῆρ pueda estar a veces personificado como el ἦτορ. Por tanto, para la teoría etnocentrista y evolucionista de Larock, Homero representa una transición, en la historia de la evolución de las concepciones psicológicas, entre el misticismo y el animismo primitivo, y el pensamiento objetivo y racionalista. Y este lugar de transición se refleja, obviamente, en su concepción de las potencias psíquicas. Sin embargo, nosotros creemos que, aunque el análisis de este autor contiene precisiones e ideas interesantes y sugestivas, sus postulados metodológicos son harto hipotéticos, con lo que sus conclusiones resultan muy dudosas⁵⁷⁶.

Pero más autores siguen la línea interpretativa marcada por Böhme, con más o menos matices. Algunos, como Aram M. Frenkian⁵⁷⁷ y Olindo Falsirol⁵⁷⁸, admiten sin más cuestionamiento que los tres términos designan

⁵⁷⁶ Sobre una crítica moderna a la teoría evolucionista-racionalista de la concepción de la historia de las ideas, cf. Joan B. Llinares, “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica?” en *op. cit.*, pp. 23-57.

⁵⁷⁷ *Op. cit.*, p. 54.

⁵⁷⁸ “Problemi omerici di psicologia e di religione alla luce dell’ etnologia”, *Rivista di Etnografia*, 11-12 (1957-58) pp. 121-2.

el “corazón”, señalando, asimismo, que en éste se mezclan a menudo representaciones de sentimientos, deseos e incluso pensamientos. Algo que, en esencia, comparten todos los autores de esta corriente.

Entre ellos figura Tristano Bolelli⁵⁷⁹, un autor que asume la identidad referencial de *κραδίη*, *κῆρ* y *ἦτορ* pero que, sin embargo, niega que sean sinónimos. Basándose, por un lado, en el hecho de que *κραδίη* tiene género femenino, mientras que el de *κῆρ* y *ἦτορ* es neutro, lo que, atendiendo al uso indoeuropeo de los términos que designan partes corporales, indica que el primero denota una parte activa, mientras los otros dos un órgano inactivo o inmóvil; y, por otro, en el distinta consideración que en algunos contextos de los poemas homéricos tiene *κραδίη* respecto a la que tienen *κῆρ* y *ἦτορ*, Bolelli llega a la conclusión de que *κραδίη* posee algunos rasgos distintivos que no se aprecian, o sólo en muy poca medida en los otros dos términos. Primero, *κραδίη* se concibe con más frecuencia en un sentido anatómico, como término por excelencia para designar el órgano del corazón (aunque también tenga un valor psíquico), mientras *ἦτορ* y *κῆρ*, aun cuando en la *Iliada* figuran en algunos pasajes con sentido físico, asumen decididamente el valor de “función” del corazón como sede de los procesos psíquicos que tienen lugar en él. Un sentido funcional que en la *Odisea* ya es el único. Y, segundo, *κραδίη* se asemeja más al *θυμός*, en el sentido de que tiene un carácter más independiente de la persona, pues se siente como una fuerza activa interior a la que aquélla puede incluso dirigirse (cf. por ej., *Il.* XXIII 591, XIX 220; *Od.* XX 18), mientras que *ἦτορ* y *κῆρ* no se llegan a concebir en ningún caso como un algo diferente de sí mismo. Por último, este autor considera que estos dos

⁵⁷⁹ Cf. su trabajo citado *supra* en nota 569, pp. 65-75.

últimos términos son prácticamente intercambiables, variando la elección en el uso de uno u otro en función de razones de conveniencia métrica.

Por su parte, Vivante⁵⁸⁰, fiel a su tesis de que los términos homéricos designantes de la realidad psíquica se diferencian más por su función sintáctica (que, según este autor, es inherente a la flexión del término), que por su significado, piensa que *κραδίη*, *κῆρ* y *ἦτορ* designan los tres el “corazón”, pero que, sin embargo, difieren en su función en la frase. En primer lugar, y de una forma paralela a Bolelli, Vivante distingue el carácter distinto de *κραδίη* respecto de los otros dos términos. Así, mientras *κῆρ* y *ἦτορ* muestran a menudo una fosilización formal, en especial cuando aparecen en acusativo de relación, con verbos que expresan de ordinario un estado de ánimo en sentido intransitivo o absoluto (*τετιημένος ἦτορ*, *ἀχνύμενος κῆρ*), *κραδίη* aparece más bien como sujeto de verbos que indican normalmente un proceso psíquico de naturaleza transitiva (*κραδίη καὶ θυμὸς ἀνώγει*). Esto, para Vivante, muestra que *κραδίη* parece sentirse en Homero más como un órgano activo, animado, bien definido e individualizable que, en algunos casos, toma incluso el valor de un *alter ego* de la persona, mientras que *κῆρ* y *ἦτορ* no son, en la mayoría de los casos, sino

*un punto de referencia psíquico que sirve para poner de relieve el desarrollo de una sensación como proceso autónomo, impersonal, en el seno del individuo.*⁵⁸¹

Así, el uso de los términos hace que *ἦτορ*, a pesar de tener un origen etimológico distinto, acabe por equivaler a *κῆρ* en virtud de su función

⁵⁸⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 124ss.

⁵⁸¹ “un punto di riferimento psichico che serve a porre in rilievo lo svolgersi di una sensazione, come processo autonomo, impersonale, in seno all’individuo” (*Ibid.*, p. 125).

sintáctica, a pesar de que éste tiene el mismo origen que *κραδίη*⁵⁸². Ello demuestra, para Vivante, que los términos homéricos designantes de la vida mental no tienen un significado propio, concreto que los distinga entre sí, sino sólo un primario sentido etimológico sujeto a las variaciones que surgen en virtud de que el término aparezca como sujeto, como acusativo de relación o como complemento locativo, es decir, que su sentido depende en última instancia de la sintaxis de la expresión, esto es, de su función sintáctica.

Otro autor convencido de la identidad referencial de *κραδίη*, *κῆρ* y *ἦτορ* es D. J. Furley⁵⁸³, quien piensa que tales palabras se usan siempre para describir algo que ocurre en el “corazón”, siendo los únicos límites de este uso los determinados por el conocimiento de la función del órgano. Asimismo, Furley señala la vinculación del “corazón”, como órgano que se hace notar especialmente por sus latidos cuando la persona se siente amenazada o inquieta, con los sentimientos y las emociones, de ahí que el hombre homérico haga residir en él todo tipo de afectos. En este sentido, dicho autor señala también la afinidad de uso y significado de *κραδίη* y de *θυμός*, en especial en pasajes como *Il.* VII 216 o XXIII 370, donde se describe en cada caso un estado de ánimo diciéndose que el “*θυμός* palpita” (*πάτασσε*), e, incluso, una evolución similar de ambos términos desde la designación de una entidad más o menos material a la de una función psíquica, como el coraje. Por último, Furley señala una vinculación

⁵⁸² De hecho, en algunos contextos el uso de uno u otro parece determinarse únicamente por el valor prosódico (cf. *ἀχνύμενος κῆρ* y *κεχολωμένος ἦτορ*). Como bien señala Vivante, la única nota discordante entre ambos es el sentido de “vida” que tiene *ἦτορ* en pasajes como *Il.* XXI 201 o XXIV 50 (*ibid.*, p. 126 y n. 25).

⁵⁸³ Cf. *op. cit.*, pp. 2ss.

ocasional del *κραδίη* con el pensamiento prolongado, es decir, con la ponderación y la deliberación.

Una postura similar es la que sostiene Harrison⁵⁸⁴, para quien la clave con la que entender la terminología mental homérica se encuentra en las reacciones físicas del hombre homérico a su entorno. Así, desde este punto de vista, se puede entender que, por ejemplo, el corazón (que para este autor se designa también con *κραδίη*, *κῆρ* y *ἦτορ*), además de ser el objetivo de una lanza enemiga (*Il.* XIII 442), pueda saltar ante la perspectiva de la batalla (*X* 94), y, de ahí, se convierta en asiento del temor (*Od.* V 389). Asimismo, Harrison, como ya hicieran autores anteriores, señala la evolución semántica de los términos psíquicos desde la designación de un determinado órgano al de su función, ejemplificándolo, en el caso de *κραδίη*, en *Il.* XVI 266, donde se dice que los mirmidones tienen *κραδίη* de avispas, cuando lo que realmente se quiere decir es que tienen “coraje” o “arrojo” de avispas. Otra característica del “corazón” en Homero señalada por Harrison es su asiento de la energía vital, apreciable, por ejemplo, en el derivado *ἄκήριος*, término que, además de “cobarde”, puede significar “muerto” (*Il.* XI 392). Por último, señala Harrison la intercambiabilidad y la mutua asimilación de lo que él llama “órganos mentales” (*mental organs*), que también afecta a las denominaciones del “corazón”, sobre todo cuando con ellas se caracteriza la conducta de una persona (por ej., *κραδίη* / *νόος* en *Il.* III 60-3), o se describen desmayos (por ej., *κῆρ*, *ἦτορ* / *θυμός* en *Il.* XIV 439, XV 10 y XV 252).

Adkins⁵⁸⁵ sigue la misma línea trazada por los autores precedentes. Para él, *κραδίη*, *ἦτορ* y *κῆρ* designan el “corazón”, además de ser tres de los

⁵⁸⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 64ss.

⁵⁸⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 13ss.

términos empleados por Homero para describir la vida psíquica. Adkins destaca también en el uso de estas tres denominaciones su mayor carácter “físico” con respecto a otras instancias como *θυμός*, y su vinculación con las experiencias concretas del hombre homérico. Y es precisamente este hecho el que hace, para Adkins, que los personajes de Homero no tengan ninguna necesidad de distinguir, en el uso que hacen de esos términos en la descripción de dichas experiencias, entre un órgano con una localización física y lo que nosotros denominaríamos una función psíquica. El hombre homérico, cuando siente alguna emoción y las sensaciones físicas concomitantes, no distingue unas de otras y, por tanto, en algunos casos las adscribe a su *θυμός*, su *κραδίη*, su *κῆρ* o su *ἦτορ*, y, en otros, hace que estos mismos términos sirvan para expresar dichas funciones psicológicas. Otro rasgo que Adkins aprecia en el empleo de estos términos es que también son usados como tomando parte de la consciencia, es decir, no sólo pueden ser la sede de una emoción, sino que también son capaces de ser conscientes de dicha emoción, como por ejemplo, cuando el *ἦτορ* de Zeus se ríe al ver a los demás dioses enredados en disputa unos contra otros (*Il.* XXI 389). Por ello, no sorprende, para Adkins, que en algunos contextos puedan aparecer pensando, como el *ἦτορ* de Aquiles en *Il.* I 188. Finalmente, Adkins se pregunta, en relación con *κῆρ*, *κραδίη* y *ἦτορ*, la razón de la existencia de tres palabras con un mismo significado, llegando a la conclusión de que, aparte la conveniencia métrica, se trata de un recurso que encaja perfectamente con el uso de varios términos psicológicos para representar tanto la vida fisiológica como la vida psíquica, y con el modo en que a Homero se le presenta la experiencia vital.

Tampoco para Agustín Albarracín, que escribe su libro *Homero y la medicina* (Madrid, Prensa española, 1970) por las mismas fechas, existe

duda de que esos tres vocablos sirven para designar la víscera cardíaca⁵⁸⁶, aun cuando, en ocasiones, existen verdaderas dificultades para conocer el verdadero sentido con que estas palabras son utilizadas por el poeta (por ej., en *Il.* XVII 535). También señala, como los autores anteriores, la importancia del sentido psicológico que aparece a menudo unido a la idea anatómica del corazón.

En un tiempo ya más cercano al nuestro, sigue sin ponerse esencialmente en cuestión el cuadro esbozado por estos autores. Así, por ejemplo, Siegfried Laser⁵⁸⁷, para quien los tres términos sirven también para designar el “corazón” en el epos homérico, señala las mismas características principales ya anotadas por la hermeneútica tradicional en cada uno de ellos. Así, de *κραδίη* señala su papel preponderante como asiento de emociones y, también, de impulsos que mueven a la acción (como sinónimo de *θυμός*). Asimismo, su capacidad de tener en sí cualidades como el valor, el aguante y la resistencia, en ámbitos que sobrepasan incluso el de la emoción para aproximarse al propio de *νόος* y *φρένες* (por ej., en *Il.* III 60ss., XVI 435, etc.). Del mismo modo, pone de relieve que *κραδίη* aparece con un sentido puramente corporal con una frecuencia, comparativamente, mucho menor. Con respecto a *κῆρ*, señala su tendencia más acusada a ser el asiento de las emociones, así como a figurar en expresiones formularias y, como él llama, “giros pleonásticos” (*pleonastischen Wendungen*), tales como *χωόμενος κῆρ* (*Il.* I 44 etc.), o *ἄχνύμενοι κῆρ* (VII 428 etc.). También su papel como sustituto de la persona en algunos contextos, lo que puede ponerse en relación con el uso de *ἰς*, “fuerza”, en expresiones como *ἰς Τηλεμάχοιο* (*Od.* II 409), y su sentido de “fuerza vital, consciencia” (*Lebenskraft*,

⁵⁸⁶ Cf. pp. 72-3.

⁵⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 35ss.

Bewußtsein) en pasajes como *Od.* V 454 e *Il.* XV 10. Por otro lado, sólo en *Il.* XVI 481 aparece en sentido anatómico. Por último, de ἦτορ destaca su semejanza con κῆρ en cuanto sede de emociones con el mismo tipo de expresiones formularias, su carácter derivado en pasajes como *Il.* V 529, donde figura con el sentido de “valor”, también su significado de “vida, fuerza vital” (*Leben, Lebenskraft*) en *Il.* V 250, XXI 114 o II 851, y, finalmente, su papel como asiento de impulsos y deseos (*Il.* XXI 571), y como órgano de la reflexión (*Il.* I 188). En cuanto a su carácter físico, sólo lo aprecia en XXII 452. Laser no olvida hacer algunas consideraciones generales sobre estos términos, entre las que destacan su estrecha afinidad e, incluso, su ocasional intercambiabilidad, y el hecho de que, allí donde designan más claramente el “corazón” como órgano físico, encierran también un sentido emocional, de forma que un fenómeno como el del corazón palpitante no se concibe sólo como un hecho orgánico, sino también como expresión del temor y la excitación (por ej., en *Il.* X 93s., XIII 282 o XXII 451, 461).

Siguiendo esta línea de interpretación, debemos un importante estudio de ἦτορ, κῆρ y κραδίη a André Cheyns⁵⁸⁸, un autor especializado en tratar los términos referentes a la vida psíquica en Homero. Cheyns, con muy buen criterio, dedica su trabajo principalmente a aclarar tanto el entorno formal en el que aparecen dichos términos, como las funciones sintácticas de éstos en los poemas homéricos, con el fin de poder profundizar, con una sólida base, en los valores semánticos de estas palabras y en sus semejanzas y diferencias. En primer lugar, se ocupa de ἦτορ, de cuyas relaciones sintagmáticas saca las siguientes conclusiones⁵⁸⁹: primero, la función

⁵⁸⁸ “Recherche sur l’emploi des synonymes ἦτορ, κῆρ et κραδίη dans l’Iliade et l’Odyssée”, *Revue Belge de Philologie et d’histoire*, 63, n° 1 (1985) pp. 15-73.

⁵⁸⁹ Dado nuestro interés, sólo haremos alusión a las consideraciones referentes a la *Iliada*.

sintáctica más común en ἦτορ es la de sujeto (24 ocurrencias), seguida de la de objeto directo (12) y acusativo de relación (10), mientras que sólo en una ocasión aparece en acusativo de dirección y en construcción en doble acusativo. Segundo, existe una marcada tendencia a que ἦτορ aparezca en enunciados formularios y estereotipados, sobre todo como sujeto de un verbo en pasiva o en acusativo de relación, pero, sin embargo, siempre que el empleo de ἦτορ es único en un canto, nunca es formular (por ej., I 188; II 490; III 31; XIII 84; XIV 367; XX 169; XXIII 467). Además, tampoco lo es cuando ἦτορ es sujeto de un verbo en activa u objeto directo. Tercero, la mayor parte de las veces se acompaña de un epíteto, siendo de lejos el más frecuente φίλος, mientras el resto subrayan o bien la fuerza necesaria para llevar a cabo una empresa o bien, al contrario, la debilidad del que es incapaz de reaccionar con eficacia. El empleo de estos epítetos pone de relieve el carácter activo y dinámico de ἦτορ, pues aparecen casi exclusivamente con verbos en activa y nunca cuando ἦτορ va en acusativo de relación.

En cuanto a κῆρ, se pueden hacer, según Cheyns, las siguientes consideraciones: primero, que el uso de κῆρ presenta evidentes analogías con el de ἦτορ, sobre todo como acusativos de relación en construcciones formularios, lo cual, sin embargo, no excluye tampoco diferencias apreciables. Así, por ejemplo, ἦτορ aparece con mucha más frecuencia como sujeto (24 frente a 7 ocurrencias), mientras κῆρ lo hace como acusativo de relación (20 frente a 10); asimismo, éste último puede designar (en dativo) la sede de una actividad psíquica, función que en ἦτορ no está atestiguada (no existe en Homero la forma ἦτορι, mientras κῆρ tiene κῆρι y κηρόθι); o, también, se puede constatar que el entorno sintáctico de κῆρ

es, en general, más variado que el de ἥτορ. Además, existe una clara diferencia en el carácter de los epítetos con los que van unidos. Así, mientras que los adjetivos de ἥτορ (además de φίλος), expresan la fuerza, la eficacia, o, por contra, una incapacidad para superar las dificultades, los de κῆρ insisten más en el poder, la autoridad o la preeminencia (como lo atestigua, por ej., κυδάλιμος “que posee el poder o la supremacía”, 4 veces).

Seguidamente se ocupa de κραδίη, término de cuyo uso deduce lo siguiente: primero, la gran diferencia de funciones sintácticas con respecto a las de ἥτορ y κῆρ. Así, por ejemplo, κραδίη aparece en una ocasión en genitivo, caso que no está atestiguado con los otros dos términos, pero, por contra, sólo figura una vez en acusativo de relación, mientras que con ἥτορ y κῆρ era muy frecuente. Además, Cheyns nota también que el uso de κραδίη es más original que el de estos dos términos, los cuales tienden a aparecer en contextos más estereotipados. Un signo de ello se encuentra en la falta del epíteto φίλος, adjetivo que era muy común en las expresiones de carácter más formular de ἥτορ y κῆρ. Sin embargo, esto no excluye que κραδίη se encuentre también en expresiones de un cierto carácter periclitado, sobre todo cuando está coordinado con θυμός. Por otro lado, Cheyns observa que los verbos que tienen a κραδίη como sujeto expresan acciones contrarias: por un lado, la exhortación violenta y la excitación, y, por otro, la firmeza y la resistencia. A esta aparente contradicción, este autor le da la siguiente explicación: ante una situación problemática, el κραδίη reacciona inmediatamente acelerando sus palpitaciones, con el fin de que el individuo tome conciencia de su estado y encuentre lo antes posible una solución; sin embargo, la búsqueda de una solución válida requiere a veces

una reflexión muy larga, a la cual el *κραδίη* no suele plegarse y mantiene los furiosos latidos. Es entonces cuando el hombre, para poder tomarse el tiempo para reflexionar, impone a esta parte de su cuerpo la paciencia y la resignación. Por tanto, el héroe, si quiere tener una conducta reflexiva y, por tanto, correcta, tiene que reprimir los impulsos de su *κραδίη*. De este modo, se explica, según Cheyins, que *κραδίη* sea el asiento de pasiones instintivas que se revelan en sus latidos, y que pueden, si no se controlan, impulsar al individuo a cometer acciones insensatas (cf. por ej., *Il.* XXI 441). Pero, por otro lado, las palpitaciones del corazón puede revelar también, para Cheyins, un estado de agotamiento o de pánico, con lo que se hace preciso que, para afrontar determinadas situaciones, el héroe tenga un *κραδίη* capaz de soportar los esfuerzos necesarios y de permanecer impasible ante los peligros que surjan. Pues bien, todos estos rasgos de *κραδίη* ilustran, para Cheyins, su relación con *θυμός*. Así, mientras éste último designa la fuerza que impulsa al guerrero para realizar hazañas, *κραδίη* evoca una facultad complementaria, que es la de tener la firmeza para afrontar los esfuerzos que requieren dichas empresas. Esta distinción se revela claramente, para Cheyins, en *Il.* X 244-5.

Para finalizar su extenso artículo, Cheyins hace un examen más pormenorizado de las relaciones existentes entre *ἦτορ*, *φρήν* y *κραδίη*.⁵⁹⁰ En primer lugar, se ocupa de *ἦτορ*, un término que, a pesar de que contextos como *Il.* XXII 452ss. parecen indicar que tiene el mismo valor semántico que *κραδίη*, tiene rasgos específicos que lo diferencian de las otras dos denominaciones que la tradición homérica tiene para “corazón”. Cheyins parte de la siguiente consideración:

⁵⁹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 52ss.

*este término designa principalmente, en la poesía homérica, el corazón en tanto que fuente de una potente energía, a la vez física y moral, necesaria en el hombre para superar pruebas, realizar acciones difíciles, reaccionar útilmente en circunstancias especialmente dramáticas, o perseguir el objetivo fijado a pesar de los obstáculos.*⁵⁹¹

Por tanto, el ἦτορ aparece en contextos de abatimiento y consternación por la impotencia de reaccionar ante una situación penosa o por el fracaso en una empresa, o en contextos en los que su debilitamiento o turbación supone una disminución de fuerza que impide al hombre afrontar las dificultades. Como también figura en aquellos en los que suministra al héroe la fuerza para reaccionar ante los acontecimientos, para superar un obstáculo o para lograr un objetivo. Por consiguiente, es comprensible que se alegre cuando es estimulado por el anuncio de una buena noticia o cuando el que lo posee recibe la recompensa por sus méritos. Asimismo, un ἦτορ sólido y valeroso permite poner las cosas difíciles al enemigo, mientras que uno alterado por una fuerte emoción puede provocar un comportamiento incorrecto o insensato. El ἦτορ está también implicado en los sentimientos y el cuidado que se tienen por otras personas, los cuales se suelen materializar en acciones concretas. Pero extiende igualmente sus funciones al ámbito intelectual, llegando a dominar, para Cheyns, los movimientos del θυμός y las actividades de la φρήν (Il. I 188ss.) en tanto que fuerza reactiva que se manifiesta controlando las emociones y tomando una decisión reflexiva.

En cuanto a su relación con φρήν, para Cheyns ésta viene definida por la expresión ἦτορ (ἐνὶ) φρεσί. Un sintagma que no se explica sólo como una mera precisión anatómica en la que se localiza el “corazón” dentro de

⁵⁹¹ “... ce terme désigne principalement, dans la poésie homérique, el coeur en tant que source d’une puissante énergie, à la fois physique et morale, nécessaire à l’homme pour surmonter des épreuves, accomplir des actions difficiles, réagir utilement dans des circonstances particulièrement dramatiques, ou poursuivre, en dépit de tous les obstacles, le but qu’il s’est fixé.” (*ibid.*, p. 53).

las *φρένες* (para Cheyns, las membranas que protegen las partes vitales del pecho), pues no se encuentran en Homero, como cabría entonces esperar, expresiones como *κῆρ (ἐνὶ) φρεσί* o *κραδίη (ἐνὶ) φρεσί*, sino que responde a los valores precisos de *ἥτορ* y de *φρήν*. Así, Cheyns concluye que en los pasajes en los que figura el sintagma *ἥτορ (ἐνὶ) φρεσί*, *ἥτορ* designa el corazón en tanto fuerza reactiva que impulsa al individuo a la acción permitiéndole afrontar los obstáculos, mientras que *φρήν* es el órgano de las facultades intelectuales que toma consciencia de la realidad de la situación y controla al *ἥτορ* para evitar un perjuicio en el individuo (por ej., *Il.* XVII 111). Por contra, en el único caso en el que se dice que el *ἥτορ* está situado en el *κραδίη* (*Il.* XX 169) la reacción arrebatada de éste no sólo no neutraliza la energía del *ἥτορ*, sino que además la aumenta. Por tanto, Cheyns concluye que el *κραδίη* es, a diferencia del *ἥτορ*, el corazón que se siente latir en contextos de un gran esfuerzo, de padecimiento de una fuerte emoción o de experimentación de un sentimiento espontáneo y subjetivo por otra persona; es el que reacciona de forma violenta, apasionada e irreflexiva, el que se subleva para imponer la solución más directa, hasta tal punto que el individuo tiene que intervenir constantemente para apaciguarlo; por ello, sus cualidades más apreciadas son la calma, la firmeza, la constancia y la paciencia.

Otro autor que ha tratado estos tres términos como designantes del “corazón” es Thomas Jahn⁵⁹², aunque de forma algo tangencial en comparación con otros conceptos como *μένος*, *ψυχή* o *νόος*. Para Jahn, *ἥτορ*, *κῆρ*, *κραδίη* son tres miembros del campo semántico “alma-espíritu” que, junto a *πραπίδες* y *φρένες*, constituyen un subgrupo de

⁵⁹² Cf. *op. cit.*, pp. 9ss.

dicho campo semántico caracterizado por designar más o menos explícitamente entidades corporales. Y es precisamente en virtud de ese carácter corporal por lo que comparten rasgos comunes, como tener la posibilidad de poseer cualidades materiales, de estar en movimiento, de servir como localización de otra instancia anímica, o de mostrar síntomas específicamente corporales. Teniendo en cuenta, asimismo, criterios como el ámbito psíquico de competencia y el modo en el que se ejerce dicha competencia, Jahn cree que se puede añadir a este grupo *θυμός*, un término cuyo uso se corresponde en unas tres cuartas partes de los casos a los anteriores. De este modo, *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* (junto a *θυμός*, *φρένες* y *πραπίδες*), están, para este autor, unidos por una estrecha relación paradigmática sobre la base de ser “instancias internas responsables de toda la escala de los procesos psíquicos”⁵⁹³, compartiendo, además del hecho de ser entidades corporales, el de estar implicadas en todos los fenómenos psíquico-anímicos. Para Jahn, la afinidad semántica de estos términos es tal, que hay que buscar otros criterios de diferenciación para explicar el uso de cada uno: este criterio es, para él, la conveniencia métrica. Pero sobre la aplicación de este criterio ya hablaremos más adelante.

Por último, sólo nos resta hacer referencia a la contribución de otra autora, Shirley Darcus Sullivan, que, en los últimos años, ha dedicado varios trabajos al estudio de los términos referentes a la vida psíquica en Homero, incluyendo dos monografías sobre *ἦτορ* y *κραδίη* respectivamente⁵⁹⁴.

⁵⁹³ . . . *innere Instanzen für die gesamte Skala der psychischen Vorgänge verantwortlich* (op. cit., p. 26).

⁵⁹⁴ La primera se titula “The Psychic Term *ἦτορ* : Its Nature and Relation to Person in Homer and the *Homeric Hymns*”, *Emerita*, 64, 1 (1996) pp. 11-29; y la segunda, “What’s there in a Heart? *Kradie* in Homer and the *Homeric Hymns*”, *Euphrosyne*, 23 (1995) pp. 9-21. La misma autora dice tener en prensa otro artículo dedicado a *κῆρ*, pero ofrece una referencia equivocada, con lo que no sabemos dónde ha podido ser publicado. De todas formas, podemos encontrar referencias sobre este término en su libro *Psychological and ethical ideas. What early greeks say*, Leiden- N. York-Colonia, 1995, p. 70ss.

Para esta autora, ἡτορ, κῆρ y κραδίη constituyen también tres formas distintas de referirse al “corazón”, en cuanto órgano que otorga la vida gracias a su actividad y en cuanto entidad psíquica relacionada con un gran número de funciones emocionales. De todas formas, Sullivan no considera que sean meros sinónimos intercambiables, sino que poseen cada uno rasgos particulares no compartidos por alguno o ninguno de los otros dos. Comenzando por ἡτορ, Sullivan, tras un análisis pormenorizado de su valor semántico siguiendo el criterio del modo de relacionarse con la persona, llega a la conclusión de que ἡτορ es, básicamente, el “corazón” con una doble función: primero, como entidad que, con su actividad, hace posible la vida, hasta el punto de que su pérdida supone la muerte; y segundo, como entidad psíquica donde la persona no sólo localiza sus emociones, sino que además centra la respuesta a su entorno vital.

En cuanto a κῆρ, Sullivan destaca también su doble carácter físico, como órgano del corazón, y psíquico, como instancia relacionada principalmente con la emoción. En lo que concierne a su relación con ἡτορ y κραδίη, esta autora descubre en κῆρ (junto a κραδίη) una tendencia más acusada a figurar como agente activo de la persona que ἡτορ, además del hecho de estar involucrado en un mayor grado en las actividades intelectuales y en emociones específicas como el amor, que los otros dos términos.

Por último, y en lo que respecta a κραδίη, Sullivan, siguiendo el mismo criterio de análisis funcional que empleó con ἡτορ: el modo en que aquél se relaciona con la persona, concluye que κραδίη, además de servir como designante del corazón físico, cumple el papel de entidad psíquica que no sólo actúa como sede de la emoción, sino también como agente activo que

ordena, impele o exhorta al individuo a actuar, como instancia cuya índole afecta al comportamiento de la persona y como objeto de atribución de diferentes cualidades.

Una vez hecho este cuadro general de las aportaciones hechas hasta ahora al esclarecimiento del sentido de ἥτορ, κῆρ y κραδίη, tenemos un punto de partida para nuestro propio estudio de los tres términos, con observaciones y puntos de vista interesantes y otros que no lo son tanto. De todas formas, creemos que, a pesar de la cantidad y calidad de los esfuerzos realizados, todavía queda mucho por dilucidar, por reinterpretar y por reconsiderar. Así que espero que las páginas siguientes contribuyan a hacer más corto el camino por recorrer.

2. ἥτορ

2.1. Primera aproximación al sentido de ἥτορ atendiendo a la etimología

Ya en la Antigüedad se hicieron varias propuestas sobre el origen de la palabra ἥτορ⁵⁹⁵: una primera, parte del verbo τείρω “frotar, agotar, afligir”, del cual se derivaría el monosílabo τόρ, de la misma forma que φάρ, “ladrón” es un derivado de φέρω “llevar consigo”; de τόρ tendríamos ἄτορ añadiéndole una ᾱ privativa, y de ahí, ἥτορ, que, por tanto, designaría lo que no está agotado o afligido. Una segunda propuesta también parte de τείρω, pero esta vez añadiéndole directamente la ᾱ, de modo que resultaría ἀτειρῶ > ἄτορ > ἥτορ. Así, ἥτορ significaría el espíritu (πνεῦμα, también “soplo, aliento”) que no se agota o aflige (ἀτειρές) a

⁵⁹⁵ Cf. *Etymologicon Magnum*, 439, 18ss.

pesar de estar sujeto a muchas pasiones. La tercera, parte del verbos ἄω, “soplar, respirar” pues la ψυχή (alma), el término con el que se identificaba en la antigüedad al ἥτορ, también es πνεῦμα (espíritu, aliento). Por último, la cuarta busca el origen en el término ἀήτης “soplo, viento”, del cual se derivaría ἀήτορ, y de ahí, por pérdida de la ᾱ, ἥτορ, sobre la misma base de la identificación entre ψυχή y πνεῦμα. Ninguna de estas propuestas son correctas, y, por tanto, no han sido tenidas en cuenta por los filólogos modernos⁵⁹⁶. Sin embargo, sí tienen interés en cuanto a la concepción que del término ἥτορ se tenía en la Antigüedad.

Entre los estudiosos de nuestro tiempo parece haber un apreciable consenso respecto a la procedencia del término. Para Eduard Schwyzer⁵⁹⁷, ἥτορ es un término eolio con vocalismo -ορ en sustitución de -αρ, relacionado, como su derivado ἥτρον, “bajo vientre, abdomen”⁵⁹⁸, con el antiguo alto alemán ādra, f. “vena; tendón”. Alois Walde⁵⁹⁹ y Julius Pokorny⁶⁰⁰, por su parte, reconocen en ἥτορ una raíz indoeuropea *ēter- “vísceras”, que en griego daría un neutro *ētr, que derivaría a *ἥταρ, siendo ἥτορ un eolismo de esta forma. Otras formas derivadas de *ēter- son el antiguo nórdico æðr f. “vena”, el anglosajón ædre f. “vena”, antiguo alto alem. ād(a)ra, medio alto alem. āder, ādre “vena, tendón; pl. vísceras”; con el prefijo inn(a) “dentro”, tenemos el antiguo alto alem. innādiri “intestinos, vísceras”, antiguo sajón ūt-innāthrian “destripar”, junto a una más antigua composición con in “ἐν” y una tónica *ō en antiguo alto

⁵⁹⁶ Con la excepción de Larock, *op cit.*, p. 401, que cree que ἥτορ está relacionado con ἄημι “respirar” y, por tanto, significaría, como el sánscrito vātar, “productor de aliento”.

⁵⁹⁷ *Griechische Grammatik*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 519.

⁵⁹⁸ Sólo atestiguado desde Aristófanes (*Tesmof.* 509).

⁵⁹⁹ *Op. cit.*, s.v. eter-.

⁶⁰⁰ *Op. cit.*, vol. 1, s.v. eter-.

alemán (con cambio de sufijo) *inuodili* “vísceras”, antiguo irlandés *inathar* “vísceras” (de **en-ōtro-*). Finalmente, Frisk⁶⁰¹ y Chantraine⁶⁰² suponen la misma raíz con una flexión heteróclita **r(-n)*, de donde, como señala Cheyns⁶⁰³, provendría por un lado el nominativo ἥτορ < **ēt-r*, con un tratamiento eólico -ορ de la sonante -r por una progresiva desaparición de -αρ, y, por otro, el genitivo *ἥτατος < **ēt-n-t-os*, con alargamiento en -t- y vocalización de n en α,⁶⁰⁴ y el dativo *ἥτατι. Sin embargo, ni el genitivo ni el dativo están atestiguados en griego⁶⁰⁵, lo cual simplemente se deba a que la noción de ἥτορ no exigía, desde un principio, el uso ni de uno ni de otro⁶⁰⁶.

Por tanto, ἥτορ proviene de una raíz indoeuropea que, en las diversas lenguas en las que aparece, hace referencia a un órgano, víscera o a alguna parte indeterminada del tórax o el abdomen, designando, en plural, al conjunto de estas vísceras o partes. Este sentido se manifiesta en griego de una forma vaga, pues en la *Iliada*, el texto más antiguo en el que está atestiguado, el significado “físico” de ἥτορ parece fluctuar entre “corazón” y “vientre”⁶⁰⁷. Enseguida veremos hasta qué punto esto es así.

⁶⁰¹ *Op. cit.*, s.v. ἥτορ.

⁶⁰² *Dictionnaire...*, s.v. ἥτορ.

⁶⁰³ “Recherche sur l’emploi...”, p. 71.

⁶⁰⁴ Sobre la procedencia de α de una posible -η-, cf. Ruijgh, *op. cit.*, § 46.

⁶⁰⁵ Sólo el dativo ἥτορι, una forma tardía (cf. Píndaro, fr. 52 f, Maehler) formada seguramente por analogía con ἥτορ.

⁶⁰⁶ Sobre ello, cf. Cheyns, *ibid.*, p. 72.

⁶⁰⁷ El sentido de “corazón” que toma el término en algunos contextos es explicado por Carla Schick (“Il concetto dell’anima presso gli indo-europei attraverso la terminologia greca”, *Rivista di Storia della Filosofia*, (1948) p. 228), como una variante semántica aislada a partir de un significado más antiguo de “vientre” que aún está presente en el término ἥτρον, que no está atestiguado hasta más tarde, pero que, para esta autora, resulta esencial para reconstruir el significado más antiguo de ἥτορ. Otra autora que cree también que ἥτορ designaba originariamente el “vientre” es Jacqueline de Romilly (*op. cit.*, p. 43).

2.2. Segunda delimitación del sentido de *ἦτορ* según el criterio del *grado de implicación* en la vida psíquica de la persona

Como ocurre con otros términos referentes a la vida psíquica del hombre homérico, con este criterio podemos hacer una primera división del campo semántico de *ἦτορ* en dos grandes grupos: en el primero, analizaremos aquellas ocurrencias en las que *ἦτορ* tiene un claro sentido material o fisiológico, es decir, que hace referencia a realidades físicas que forman parte del organismo y afectan a su funcionamiento, no implicando, por tanto, ninguna o muy poca relación con la vida psíquica del individuo. En el segundo grupo, trataremos aquellas ocurrencias en las que *ἦτορ* tiene un sentido más abstracto, aludiendo a entidades que sí tienen una clara implicación en los procesos psíquicos de la persona.

Empecemos por el primer grupo.

2.2.1. *ἦτορ* como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos

Este grupo de pasajes lo subdividiremos, a su vez, en otros dos subgrupos: uno primero donde veremos aquellos pasajes en los que *ἦτορ* designa una entidad corporal; y un segundo en el que *ἦτορ* es asimilable a la vida o a la fuerza vital.

2.2.1.1. *ἦτορ* como entidad corporal

En este párrafo pretendemos dar cuenta de aquellos pasajes en los que *ἦτορ* parece tener un sentido más concreto, intentando determinar a qué parte del cuerpo se hace referencia con este término.

El primer pasaje que traemos a colación es *Il.* XVI 660, donde se dice que los licios se dieron a la fuga

660 . . . ἐπεὶ βασιλῆα ἴδον βεβλαμμένον ἦτορ

κείμενον ἐν νεκύων ἀγύρῃ . . .

. . . cuando vieron a su rey con el ἦτορ paralizado,

tendido entre una multitud de cadáveres . . . ⁶⁰⁸

La expresión *βεβλαμμένον ἦτορ* significa propiamente “con el ἦτορ inutilizado”, es decir, “entorpecido en su actividad”⁶⁰⁹, de ahí que hayamos traducido el participio por “paralizado”. Esta interpretación es complementaria con la que ofrece el escolio Aim a este pasaje⁶¹⁰, que equipara este sintagma con *δεδαίγμενον ἦτορ*, “con el ἦτορ atravesado o desgarrado”⁶¹¹, el cual aparece en *Il.* XVII 535, donde se dice que Héctor, Eneas y Cromio retrocedieron ante el empuje de los dos Ayantes,

⁶⁰⁸ Hay que notar que este pasaje es ambiguo respecto a quiénes son los que huyen y a quién es el rey que tiene el *βεβλαμμένον ἦτορ*, pues cabe la posibilidad de que el poeta, cuando dice que “todos / huyeron” (*φόβηθεν / πάντες*, v. 659-660) no se refiera sólo a los licios, sino a todo el ejército troyano, que huye al ver que su rey (Héctor, no Sarpedón) se retira al haberle infundido Zeus “un *θυμός* cobarde” (*ἀναλκίδα θυμὸν ἐνήκεν*, v. 656) y, por tanto, tener un *ἦτορ βεβλαμμένον* “dañado, trastornado” (cf. XV 724, *βλάπτει φρένας*), es decir, inutilizado por el miedo (con lo que *ἦτορ* sería una variante de *θυμός*, cf. Kirk, ed., *op. cit.*, nota a XVI 653-7). Sin embargo, nosotros tomamos partido por la opción de los licios y de Sarpedón, pues, por el contexto, parece claro que el poeta se refiere a estos últimos y no a los troyanos en general ni a Héctor; además, ¿cómo puede estar Héctor tendido entre cadáveres? (cf. Kirk, ed., *op. cit.*, nota a XVI 659-62).

⁶⁰⁹ Ya que *βεβλαμμένος* es el participio perfecto pasivo de *βλάπτω*, verbo que en el poema denota la acción de “inutilizar”, “entorpecer”, “trastornar” (cf. por ej., XV 724, *βλάπτει φρένας* “trastornó el juicio”), y, también, la de “tropezarse” (en voz pasiva, por ej., VI 39, XXIII 545).

⁶¹⁰ Cf. Escolio a XVI 660 (Erbse).

⁶¹¹ Connotando siempre una herida por arma blanca (es frecuente la fórmula *δεδαίγμενον ὀξεί χαλκῷ*, “desgarrado o atravesado por el agudo bronce”, *Il.* XVIII 236, XIX 211, 283, 292). Otro pasaje paralelo, pero con el verbo *βάλλω*, “disparar, alcanzar”, es *βεβλημένος ὀξεί χαλκῷ* “alcanzado o herido por el agudo bronce”, con el que se expresa la misma idea. Sin embargo, esto no quiere decir que haya que substituir *βεβλαμμένον* por *βεβλημένον*, tal como propone André Cheyns (“L’emploi des verbes *βάλλω*, *βλάπτω* et *δαίζω* dans la poésie homérique”, *L’Antiquité Classique*, 48 (1979) pp. 601-10), pues no creemos convincente su argumentación de que el verbo *βλάπτω* no es aplicable a este pasaje porque en Homero sólo expresa un entorpecimiento, una actitud hostil hacia alguien o algo, pero sin implicar nunca la muerte. De hecho, pensamos que si la acción expresada por este verbo en otros

535 Ἄρητον δὲ κατ' αὐθι λίπον δεδαϊγμένον ἥτορ
κείμενον . . .

y dejaron allí mismo a Areto, tendido con el ἥτορ
atravesado . . .

Por tanto, en ambos casos se alude al ἥτορ como el órgano que, alcanzado y desgarrado por la lanza enemiga, determina, al quedarse inutilizado, la muerte de la persona, lo que está en consonancia con otros contextos en los que, como veremos, ἥτορ está íntimamente relacionado con la vida⁶¹². De este modo, el ser objetivo de las lanzas enemigas confirma el carácter físico de ἥτορ en estos pasajes. Ahora, lo que resta es aclarar, a la luz de estos dos primeros pasajes, qué órgano del cuerpo se designa con este término.

Como vimos en su momento⁶¹³, la alusión a ἥτορ como lugar donde es herido Sarpedón, no es más que una última precisión locativa a lo que se decía unos versos antes, en XVI 481, donde se revelaba explícitamente que Patroclo alcanzaba a Sarpedón

ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχονται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ
donde las φρένες encierran a ambos lados el denso κῆρ.

contextos no supone la muerte, es únicamente porque no actúa sobre órganos o partes vitales (sólo aparece con γούνατα, *Il.* VII 271; con πόδες, XXIII 782; o con φρένες, XV 724), lo cual cambia cuando se trata de un órgano vital como ἥτορ. Además, como indica van der Valk (*Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, Leiden, 1963-4, II 579s.), si la variante βεβλημένον fuera la correcta, los mejores manuscritos no ofrecerían nunca la *lectio difficilior* βεβλαμμένον (ahora en un papiro) o δεδαϊγμένον. De hecho, βεβλημένον, como señala Kirk (*op. cit.*, nota a XVI 659-62), parece ser una corrección bizantina.

⁶¹² Esto ya lo vio el escoliasta Aint Til a *Il.* XVI 660, quien glosa βεβλαμμένον ἥτορ con el término νεκρόν “muerto” (como sustantivo, “cadáver”).

⁶¹³ Cf., *supra*, p. 184.

Como vemos, aquí se utiliza el término κῆρ, del que nos ocuparemos más adelante, para hacer referencia al mismo órgano que después se denomina ἥτορ. Ya que κῆρ designa el “corazón”⁶¹⁴, entonces ἥτορ debe aludir al mismo músculo⁶¹⁵. Si embargo, esto no es tan claro en XVII 535. En este pasaje, Areto yace muerto con el ἥτορ atravesado o desgarrado. A primera vista, la opción del corazón parece perfectamente posible, por analogía con XVI 660; sin embargo, unos versos antes, cuando se describe la herida que recibe Areto, se dice que éste es alcanzado en el “bajo vientre” (νειαίρη δ’ ἐν γαστρὶ, v. 519), vibrando la lanza en los “intestinos” (νηδυίοισι, v. 524)⁶¹⁶. Por tanto, la identificación de ἥτορ con el corazón carece aquí de sentido, pues éste no tiene una localización tan baja como la que los términos empleados suponen, con lo que habría que pensar en un órgano situado en la zona del abdomen. Pero esta conclusión es incompatible con la hicimos en un primer momento. Entonces, ¿es solucionable esta indeterminación?⁶¹⁷

⁶¹⁴ Cf. por ej., el esolío bT a *Il.* XVI 481 (Erbse), que glosa κῆρ con καρδίᾱ, “corazón”. Con lo que concide Böhme (*op. cit.*, p. 6).

⁶¹⁵ Eustacio también identificaba κῆρ y ἥτορ (cf. *supra*, p. 184 n. 165).

⁶¹⁶ Cf. el esolío AabT a *Il.* XVII 524 (Erbse), donde se glosa νηδυίοισι, con τοῖς κατὰ τὴν νηδύν σπλάγχνοις “las vísceras [situadas] en el vientre”.

⁶¹⁷ Para Böhme, la contradicción es sólo aparente, pues cree que en este caso no se da una descripción realista de la herida, sino que lo único que se quiere significar es que Areto está herido de muerte (*op. cit.*, p. 7 n. 1). Sin embargo, esta solución no resulta convincente, pues si en el v. 535 no se hace una descripción realista del lugar donde Areto es alcanzado, tampoco tenemos por qué pensar que sí se hace en el v. 481, con lo que llegaríamos a la conclusión de que la referencia a κῆρ o a ἥτορ resultaría en sí irrelevante, lo que no es cierto. Por otro lado, tampoco resulta convincente para Bolelli (*op. cit.*, p. 68), que está convencido que ἥτορ designa en XVII 535, el “corazón” en sentido físico. Otra propuesta, que ya señala Albarracín (*op. cit.*, p. 73), y que Cheyns considera como posible (“L’emploi des verbes βάλλω...”, p. 606-7), es la de admitir aquí un sentido metafórico para ἥτορ. Para ello, habría que leer δεδαίγμενοι ἥτορ, interpretando que los troyanos están “desgarrados en el corazón” de dolor, al ser forzados a dejar a sus enemigos el cadáver de Areto. De este modo, tendríamos una expresión paralela a otras como ἀκηχέμενος φίλον ἥτορ (*Il.* V 364), κεχολωμένος ἥτορ (XIV 367) o τετιημένος ἥτορ (VIII 437), en las que se evocan determinados afectos presentes en el ἥτορ. Sin embargo, no me parece necesaria una corrección que va en contra de la tradición textual cuando es perfectamente posible que el poeta se refiera aquí a Areto y no a los troyanos. Por último, tenemos otra solución, que es la de poner en relación este pasaje con aquellos en los que aparece ἥτορ en descripciones de muertes (*Il.* V 250, XI 115, XXI 201, XXIV 50) y, por tanto, considerar que éste no designa aquí el “corazón”, sino la

A favor de la primera opción: considerar a ἦτορ como el corazón, tenemos *Il.* XXII 452, donde se describe el estado en que se encuentra Andrómaca ante la perspectiva de que Héctor haya sido muerto por Aquiles en los siguientes términos:

- . . . ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῇ
 στήθεσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα, νέρθε δὲ γούνα
 πήγνυται· . . .
 . . . ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς
 455 δεῖδω μὴ δὴ μοι θρασὺν Ἑκτορα δῖος Ἀχιλλεύς
 μούνον ἀποτμήξας πόλιος πεδῖον δὲ δίηται,
 καὶ δὴ μιν καταπαύσῃ ἀγνηορίης ἀλεγεινῆς
 . . .
 460 Ὡς φάμεν ἡμεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση
 παλλομένη κραδίην· ἅμα δ' ἀμφίπολοι κίον αὐτῇ
 . . . y en mi
 pecho el ἦτορ palpita hasta la boca y por debajo las rodillas
 se me ponen rígidas . . .
 . . . Un muy terrible
 miedo tengo de que al audaz Héctor el divino Aquiles aísle

“energía vital” (es la propuesta por K. F. Ameis y C. Hentze, *Homeri Ilias*, Amsterdam, Hakkert, 1965², VI, p. 91, y por W. Leaf, *Homer: The Iliad*, Amsterdam, Hakkert, 1960², II, p. 252). Sin embargo, cabe objetar que, en dichos contextos de muertes, siempre se habla de un “arrebataimiento” en el sentido de una “pérdida” del ἦτορ, pero no de un “desgarramiento” como implica el verbo δαίζω, pues se trata de un sentido que supone una entidad material que sea susceptible de “desgarrarse” o “ser atravesada”. De hecho, ya hemos hecho alusión a la fórmula δεδαϊγμένον ὅξεί χαλκῷ, que deja esto bien claro, mientras que, si volvemos la mirada a los pasajes en los que se usa este verbo en el sentido de “matar” (por ej., *Il.* XI 497, XXIV 393), comprobamos que se denota siempre una muerte por desgarramiento, corte o atravesamiento por arma blanca. En conclusión, pensamos que ἦτορ sí tiene aquí un sentido físico, aunque, con la evidencia textual, no podemos saber si se trata del “corazón” o del “vientre”. Si estamos ante el primer caso, se trataría evidentemente o bien de un descuido del poeta, o bien de un uso del término que correspondería a una concepción no precisa de lo que aquél designaba. Posiblemente, el poeta no tenía de ἦτορ más que la idea de “parte vital”, en la que encajaba tanto “corazón” como “vientre”. Pero, si nos encontramos en el segundo caso, estaríamos seguramente ante un uso arcaico del término, que respondería a una concepción antigua de ἦτορ como nombre para el “vientre” (cf. la etimología).

*separándole de la ciudad y lo persiga hacia la llamura,
y ponga fin a esa dolorosa virilidad que lo dominaba,*

. . .

*Hablando así, atravesó presurosa el palacio como una loca
palpitándole el κραδίη, y las criadas salieron con ella.*

A Andrómaca, por efecto del miedo atroz que tiene a que le haya pasado algo a Héctor, le “palpita” el ἦτορ de tal manera, que parece llegarle literalmente hasta la boca. El verbo empleado aquí, πάλλω es muy expresivo, pues en voz media no sólo tiene el sentido de “palpitar”, connotando una fuerte agitación, sino también el de “agitarse” las suertes (XV 191, XXIV 400), “acometer” o “saltar” sobre alguien para atacarle (XIII 643, XXI 140), y el de “tropezarse” o “chocar” contra algo o alguien (XV 645). De este modo, el ἦτορ de Andrómaca, al estar sujeto a violentas palpitaciones, debe hacer referencia necesariamente a un órgano físico interno⁶¹⁸, del que se dice que radica en el “pecho”. ¿Qué órgano es este? La respuesta la tenemos en el verso 461, donde se habla de κραδίη, “corazón”, donde antes se decía ἦτορ.⁶¹⁹ Por tanto, la opción del corazón gana enteros. Sin embargo, todavía no se ha dicho la última palabra.

En *Il.* XIX 307, Aquiles, ante la insistencia de los ancianos del ejército para que coma, se niega con estas palabras:

⁶¹⁸ No parece entenderlo así el escoliasta, que glosa πάλλεται ἦτορ, diciendo que esta expresión da a entender que el alma (ψυχή) salta hacia afuera al ser violentada (cf. Escolio a XXII 452, Erbse). Por tanto, este comentarista, de acuerdo con la concepción que los estudiosos antiguos tenían del término, identifica ἦτορ con un principio psíquico que, ya desde época posthomérica, poco o nada tiene que ver con el cuerpo, lo cual, evidentemente, ignora la concepción homérica tanto de ἦτορ como de ψυχή.

⁶¹⁹ En un pasaje paralelo a éste se dice: κραδίη δὲ μοι ἔξω / στηθέων ἐκθράσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, “el corazón me salta fuera / del pecho, y me tiemblan abajo los relucientes miembros” (X 93-4). Cf. también Kirk (ed.), *op. cit.*, nota a XXII 451-3; y Böhme, *op. cit.*, p. 7 n. 1, para quien ἦτορ se usa como sinónimo de κραδίη, y también de κῆρ (cf. *Il.* XVI 481).

305 λίσσομαι, εἴ τις ἔμοιγε φίλων ἐπιπείθεθ' ἑταίρων,
 μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτήτος
 ἄσασθαι φίλον ἦτορ,⁶²⁰ ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἱκάνει·
 δύντα δ' ἐς ἥελιον μενέω καὶ τλήσομαι ἔμπης.
*Os ruego, queridos compañeros, que me hagáis caso:
 no me incitéis aún de comida y de bebida
 a saciar mi querido ἦτορ, porque una atroz aflicción me invade.
 Hasta la puesta de sol esperaré y aguantaré de todas maneras.*

Aquiles parece hacer referencia a su ἦτορ como el destinatario de la comida y la bebida y, por tanto, como el órgano del que puede esperar la sensación de hartazgo o saciedad, sensación que, como se indica en otros lugares en el poema, es propia de personas (hombres o dioses: V 289, IX 489, XIX 402). Sin embargo, vemos que aquí la experiencia de hartazgo o saciedad se atribuye al propio órgano, con lo cual se otorga a éste un estatus personal que, como recurso poético, no es extraño a Homero, tal como se confirma en algún que otro pasaje donde se dice que las lanzas tienen la codicia de “saciarse” con la carne de Áyax (XI 574, XV 317). Además, que se focalicen en determinadas instancias internas un gran número de procesos psíquicos es un fenómeno del que hemos estado dando cuenta hasta ahora y que es tan común que apenas puede sorprendernos aplicado aquí al ἦτορ.

⁶²¹ Lo que aquí nos interesa es recalcar que el hecho de que el ἦτορ pueda

⁶²⁰ El epíteto φίλος, que figura continuamente junto a ἦτορ y, como veremos, también junto a κῆρ, responde seguramente a un intento primitivo de expresar el lazo afectivo que une al individuo con ciertas partes de sí mismo que considera especialmente útiles para su existencia (cf. Cheyns, “Recherche sur l’emploi...”, p. 73; y Sullivan, “The Psychic term ἦτορ...”, p. 24). Por ello, y porque su uso no es puramente arbitrario (por ej., no aparece nunca con κραδίη), ni únicamente determinado por el metro, consideramos que debe ser siempre traducido, no compartiendo la idea de algunos estudiosos y traductores de que sólo tiene una función pleonástica.

⁶²¹ De hecho, más adelante veremos cómo una sensación psíquica muy similar: la de deleite derivada de un hartazgo de comida y vino, es atribuida también al ἦτορ en otro pasaje, II. IX 705-6, donde Diomedes insta a los aqueos a dormir, una vez que ya se han deleitado (saciado) el ἦτορ de comida y

“saciarse” de comida y bebida, confirma que se puede concebir como un centro interno, enteramente material, que debe tener un papel en los procesos digestivos del individuo, aunque sólo sea como mero receptor de alimentos. En este caso, no sería descabellado retomar la opción alternativa por la que el ἥτορ hace referencia al vientre más que al corazón. Un apoyo a lo dicho nos lo da *Il.* XXIV 641-2, donde Príamo dice que es la primera vez desde la muerte de Héctor que ha probado el pan, y que el vino “ha descendido por mi garganta” (*λαυκανίης καθέηκα*), lo cual nos da la idea de que Homero era consciente de que los alimentos bajaban desde la garganta y que de ahí debían llegar al vientre (*γαστήρ*). De que esto es así nos da fe también XVI 163, donde, en un símil, se dice de unos lobos que han devorado a un ciervo y que después han bebido agua en una fuente, que “sienten el vientre oprimido” (*περιστένεται δέ τε γαστήρ*), esto es, que tienen el vientre ahíto al llenárselo de tanta comida y bebida. Por tanto, ἥτορ, considerado como el destino del alimento y la bebida, puede ser un equivalente de *γαστήρ* y confirmar la correspondencia vista en XVII 519 y 535.

Por último, cabe citar aún dos pasajes en los que ἥτορ parece tener un componente físico más o menos claro. Se trata, en primer lugar, de *Il.* XVII 111, donde, en un símil, se dice que Menelao se aleja del cadáver de Patroclo como un león al que, ahuyentándolo perros y hombres con voces y lanzas,

. . . τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἥτορ
παχνοῦται, ἀέκων δέ τ' ἔβη ἀπὸ μεσσαύλοιο

vino (*τεταρπόμενοι φίλον ἥτορ / σίτου καὶ οἴνοιο*). Esta misma sensación placentera expresada por el verbo *τέρπω*, experimentada tras una percepción sensible, tiene su sede también en otras instancias anímicas como el *θυμός* (IX 189, XXI 45) y la *φρήν* (I 474, IX 186, XIX 19, XX 23).

. . . su valeroso ἥτορ en las φρένες
se huela [espesa], y se aparta forzado del establo.

Primero, lo que el poeta quiere describir con la expresión ἥτορ παχνοῦται, es que el león, como Menelao, se apesadumbra, esto es, se entristece al tener que abandonar su presa; sin embargo, para denotar este proceso psíquico emplea el verbo παχνόω, el cual designa propiamente el hecho de “helarse”, en el sentido de “espesarse, solidificarse”⁶²², con lo que tendríamos que el ἥτορ “se huela”, es decir, se congela a causa de la aflicción. Esta idea supone, por tanto, que aquí subyace una concepción física de ἥτορ,⁶²³ si bien su naturaleza, en principio, no es claramente precisable, pues puede referirse a cualquier órgano o instancia activa situada en o entre las φρένες, las cuales, como vimos⁶²⁴, designaban con mucha probabilidad los “pulmones”, pero que, si se prefiere no ser tan preciso, pueden denotar, en sentido general, las “entrañas” contenidas en la caja torácica⁶²⁵. Esto apoya la idea de que con ἥτορ se designe el corazón.

Pero, para rizar el rizo, en el último pasaje que nos queda por ver (XX 169), el cual se puede considerar como una variante lingüística del anterior⁶²⁶, se habla también de un león que, acosado y herido por los hombres,

⁶²² Esto lo notan también los escolios A, T y b a XVII 112 (Erbse), los cuales ofrecen como sinónimos de παχνοῦται, las formas verbales πήγνυται “solidificarse, espesarse” y φρίσσει “erizarse”, en el sentido de ponerse tenso a causa de la aflicción, poniendo en relación los sentimientos desagradables, como la aflicción o el dolor, con lo frío o helado.

⁶²³ De hecho, Kirk (ed.) *op. cit.*, nota a XVII 112, opina que es muy posible que ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἥτορ / παχνοῦται, no sea una metáfora, sino una descripción de un fenómeno fisiológico.

⁶²⁴ Cf. *supra*, pp. 181-96.

⁶²⁵ Sin embargo, Cheyns prefiere analizar el pasaje sólo en clave psicológica, considerando al ἥτορ como el corazón en tanto que principio de acción que impulsa a llevar a cabo una empresa arriesgada, y a las φρένες como el órgano de las facultades intelectuales que, al tomar consciencia de la peligrosa realidad, provoca una parálisis del ἥτορ, expresada por el verbo παχνόω, y así permite que el león pueda retirarse indemne (“Recherche sur l’emploi...”, p. 65).

⁶²⁶ Cf. *supra*, p. 287.

. . . ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ
 . . . su valeroso ἦτορ le gime en el κραδίη.

Prescindiendo de la personificación a la que el término ἦτορ es objeto, lo que aquí se declara es que el órgano ἦτορ reside en el κραδίη, el “corazón”, lo cual nos crea otro problema añadido, pues, evidentemente, no podemos decir que el corazón esté situado dentro del corazón. Así pues, si queremos desentrañar el correcto sentido de ambos términos, debemos intentar explicar la motivación de su uso en cada caso. Atendiendo, en primer lugar, a κραδίη, podemos decir que su aparición aquí es perfectamente consecuente con el uso que se hace del término en otras partes del poema, y con la concepción del corazón como el órgano del que surgen los gemidos⁶²⁷. Sin embargo, no existen paralelos en el poema en los que se diga que el ἦτορ, y no el individuo como tal, “gime”. Una posible solución es la que ofrece el escoliasta⁶²⁸, quien, consecuente con la tendencia común a los comentaristas antiguos, identifica al ἦτορ con la ψυχή, el principio determinante de la vida psíquica, haciendo al κραδίη (al aparecer en dativo) la cavidad en la que aquélla se asienta. Solución similar a la adoptada en nuestros tiempos por autores como Kirk⁶²⁹, para

⁶²⁷ Los pasajes en los que se puede apreciar dicha concepción son: *Il.* X 9-10, donde se dice que Agamenón ἀνεστενάχιζε . . . / νειόθεν ἐκ κραδίης “gemía desde el fondo del corazón”; X 16, en el que Agamenón hace lo propio en su “ilustre corazón” (ἔστεινε κυδάλιμον κῆρ); y XVIII 33, donde es Antíloco el que “gime” en su corazón de aflicción y temor por Aquiles (misma construcción formular que el anterior).

⁶²⁸ Cf. el esolío bT a *Il.* XX 169 (Erbse): εἰ μὲν ἐστὶν εὐθείας τὸ “κραδίη”, τοιοῦτόν ἐστιν “στένει ἡ καρδία, ἥτις ἐστὶν ἦτορ”, εἰ δὲ δοτικῆς, ἀγγεῖον τῆς ψυχῆς ὑπονοητέον τὴν καρδίαν. “si κραδίη está en nominativo, entonces es στένει ἡ καρδία, ἥτις ἐστὶν ἦτορ, pero si está en dativo, debe suponerse que el corazón es la cavidad del alma”.

⁶²⁹ Cf. *op. cit.*, nota a XX 168-9. Y otros también como Böhme, quien cree que ἦτορ no ha de ser considerado aquí como una parte del cuerpo, sino como una entidad puramente psíquica (*op. cit.*, p. 29 n. 2), Bolelli, que ve en este pasaje un claro ejemplo de la diferencia existente entre κραδίη, el órgano material del corazón, y ἦτορ, la función de éste en cuanto sede de los sentimientos (*op. cit.*, p. 70), o Albarracín, quien dice que en este pasaje se localiza el corazón, desde un punto de vista psicológico, en el corazón anatómico (*op. cit.*, p. 73).

quien ἦτορ debe ser considerado aquí como “espíritu” en un sentido no físico, mientras que κραδίη debe significar “corazón” en un sentido literal. Sin embargo, y aun cuando el ἦτορ pueda, como veremos, asumir funciones psíquicas que corresponden a la persona como tal y, por tanto, ser considerado como un trasunto del propio “yo”, no deja de tener un carácter material, sensible que hay que tener en cuenta. Por ello, no nos resulta totalmente convincente la propuesta de Vivante⁶³⁰ de considerar que la expresión στένει . . . ἦτορ indica únicamente un proceso impersonal localizado en el corazón en el que ἦτορ ha perdido su sentido material, de forma similar a ἐμὸν κῆρ ἄχνυται, donde κῆρ no tendría ningún valor concreto, sino que sería una mera adición expresiva. Otra solución podría ser el considerar que este pasaje es una variante formular de XVII 111 (τοῦ δ’ ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ / παχνοῦται) en la que κραδίη aparecería sustituyendo a φρένες sobre la base de un sentido más amplio que el de “corazón”, probablemente aludiendo a una zona imprecisa del interior del pecho en la que el ἦτορ estaría situado⁶³¹. En este caso, ἦτορ sí sería asimilable al corazón. Sin embargo, no hay constancia de que en Homero κραδίη haya podido designar otra cosa que el “corazón”.

Pero, si consideramos el pasaje en cuestión en su conjunto, vemos que nuestro verso está inserto en un símil en el que se compara el arrojamiento de un león herido que se lanza contra los cazadores con el ímpetu de Aquiles al lanzarse contra Eneas. Este ímpetu que incita a Aquiles a la lucha es designado por los términos μένος y θυμός (v. 174). Por tanto, es posible que el ἦτορ del león que “gime” de rabia tenga el mismo valor que el

⁶³⁰ Cf. *op. cit.*, p. 124 n. 21.

⁶³¹ Frenkian, por ejemplo, sugiere que κραδίη podría designar aquí el “pecho” (*poitrine*) (*op. cit.*, p. 54).

μένος y el θυμός de Aquiles, de modo que denote una fuerza interna, una energía vital íntimamente relacionada con aquellos estados en los que el individuo muestra de forma más acentuada su vitalidad⁶³². De esta forma, ἦτορ tendría un sentido que está perfectamente atestiguado, como veremos enseguida, en otros pasajes, y que es perfectamente compatible con la idea de que pueda tener asiento en el corazón⁶³³.

En resumen, de todos los pasajes en los que se puede deducir que ἦτορ designa un órgano físico, no se puede sacar una conclusión precisa sobre el carácter de ese órgano. En unos parece claro que se trata del corazón, mientras que en otros la referencia parece decantarse hacia el vientre, o hacia una fuerza vital ínsita en el corazón. Esta indeterminación nos dice que en el poema no existe una idea clara de lo que se designa con ἦτορ y que, si bien éste es usado a veces como un equivalente de otros términos como κῆρ o κραδίη, dicho uso no es consistente ni preciso.

2.2.1.2. ἦτορ como asimilable a la vida o a la fuerza vital

En este párrafo queremos analizar aquellos pasajes en los que ἦτορ aparece como una instancia cuya pérdida o disolución supone la muerte o el desfallecimiento de la persona.

Un primer pasaje es *Il.* V 250, en el que Esténelo, ante la acometida de Pándaro y Eneas, recomienda a Diomedes lo siguiente:

⁶³² Este es también el sentido que parece a Cheyns más probable (“Recherche sur l’emploi...”, p. 66), mientras que Sullivan prefiere entenderlo como “el asiento de la energía y de la fuerza para la lucha” (*seat of energy and strength for the fight*) (“The Psychic Term ἦτορ...”, p. 18).

⁶³³ De hecho, en otros lugares se refleja expresamente la idea de que el κραδίη posee una fuerza impetuosa; por ejemplo, en *Il.* XIII 442-4, donde se dice que, cuando Idomeneo clavó su lanza en el κραδίη de Alcátoo, ésta se agitó por efecto de las palpitaciones del κραδίη hasta que Ares “aflojó la furia” (ἀφίει μένος) de éste; o en *Il.* II 452, donde Atenea “excitó la fuerza en el corazón” (ἐν δὲ σθένος ὥρσεν ἐκάστω / καρδίη) de cada uno de los aqueos para luchar.

ἀλλ' ἄγε δὴ χαζώμεθ' ἐφ' ἵππων, μηδέ μοι οὔτω

250 θῦνε διὰ προμάχων, μή πως φίλον ἦτορ ὀλέσσης.

Vamos, repleguémonos a los caballos, y no te lances con ese

impetu entre los primeros, no sea que pierdas el querido ἦτορ.

El uso del verbo ὀλλυμι y la propia estructura sintáctica y métrica del sintagma ἦτορ ὀλέσσης nos muestra en seguida que ἦτορ aparece aquí como el equivalente exacto de θυμός en contextos similares en los que se habla de que alguien pierde o puede perder su θυμός.⁶³⁴

Esto se confirma en los pasajes donde se dice que alguien “arrebató el ἦτορ” (ἦτορ ἀπηύρα, *Il.* XI 115, XXI 201, XXIV 50) de otro para significar que le ha quitado la vida, connotando, en este caso, una cierta idea de apropiación⁶³⁵. Como ocurre con el pasaje anterior, el esquema métrico del sintagma en el que aparece ἦτορ coincide plenamente con el de las expresiones que contienen en otros pasajes (*Il.* VI 17, X 495, XVI 828, etc.) el término θυμός (ἦτορ ἀπηύρα: – ◡ ◡ / – –; θυμὸν ἀπηύρα: – ◡ ◡ / – –). Por tanto, en este caso tienen que ser válidas para ἦτορ las mismas consideraciones que hacíamos sobre la naturaleza de θυμός.⁶³⁶ Decíamos que éste debe entenderse como el condicionante de la vida, esto es, lo que hace que un hombre esté vivo, pudiendo ser esto, dentro del terreno fisiológico, tanto el “aliento”, el aire que se respira y que nos define como seres vivos, como la fuerza vital, la energía que nos impulsa, que hace moverse a los miembros y que determina el estado funcional que nosotros

⁶³⁴ Cf. *Il.* I 205, VIII 90, 270, 358, XI 342 (cf. XX 412), X 452, XI 433, XII 250, XVI 861, XVII 616, XVIII 92 y XXIV 638. La equivalencia métrica del sintagma ἦτορ ὀλέσσης (– ◡ ◡ / – –) con la de θυμὸν ὀλέσση (I 205) o θυμὸν ὀλεσσειν (VIII 90, etc.) (– ◡ ◡ / – –) salta a la vista.

⁶³⁵ Es decir, como si el homicida lo hiciera algo suyo. Esto se deriva del propio significado del verbo ἀπαυράω, “llevarse, quitar, arrebatar”, el cual se usa también para hacer referencia al despojo y la apropiación de las armas del muerto por parte del homicida (cf. *Il.* XI 334). Cf. sobre esto, *supra*, p. 31.

⁶³⁶ Cf. *supra*, pp. 31ss.

denominamos “vida”, o bien ambas cosas. De hecho, del análisis de todos los pasajes en los que *θυμός* aparecía en contextos de muerte, llegamos a la conclusión de que tanto la idea de aliento vital, como la de fuerza o energía vital eran consubstanciales a la concepción del término, y que tanto una como otra eran válidas para *θυμός*. Entonces, ¿confirma realmente el uso de *ἦτορ* en estos contextos lo dicho sobre *θυμός*? Por el momento, es evidente que sí. Pero veamos si podemos mantener esta afirmación en los dos siguientes pasajes.

En *Il.* XV 252, Héctor, que acaba de recuperarse de la herida infligida por Áyax, recuerda el estado en que se encontraba hace un momento con estas palabras:

καὶ δὴ ἔγωγ' ἐφάμην νέκυας καὶ δῶμ' Αἴδαο

ἤματι τῷδ' ἵξεσθαι, ἐπεὶ φίλον ἄϊον ἦτορ.

Yo ya creía que con los muertos a la morada de Hades

iría en este día, pues tenía débil el querido ἦτορ [pues lo presentía en el

querido ἦτορ / pues sentía exhalar el querido ἦτορ]

La interpretación de este pasaje resulta problemática por la dificultad de determinar el significado de la forma verbal *ἄϊον*. De ella se han dado tres interpretaciones diferentes: una primera es la que aparece en los escolios, que consideran que *ἄϊον* significa “sentir, percibir”, identificando esta forma verbal con la que aparece en *Il.* XI 532 (*τοὶ δὲ πληγῆς ἄϊοντες*, “cuando (los [caballos] oyeron el estallido”), y explicando la expresión

ἄϊον ἦτορ diciendo que el dolor afectó la *ψυχή* de Héctor⁶³⁷ y que éste lo sintió en ella hasta el punto de que creía que iba a ir al Hades⁶³⁸.

La segunda interpretación la ofrecía ya Eustacio, y es la que siguen la mayoría de los diccionarios y estudiosos modernos; ésta consiste en considerar que ἄϊον procede del verbo αἶω, que, aunque es idéntico en la forma a αἶω, “sentir, percibir”, significa “exhalar” (Eustacio da como sinónimo ἀπέπνεον aor. de ἀποπνέω, “exhalar”)⁶³⁹. Así, Chantraine⁶⁴⁰ traduce ἐπεὶ φίλον ἄϊον ἦτορ por “yo sentía exhalar mi corazón”, poniendo en relación el verbo ἄϊον con αἶσθω en *Il.* XVI 468 y XX 403, pasajes en los que este verbo aparece con θυμός con el sentido de “exhalar, expirar”, algo que hace también Kirk⁶⁴¹, quien relaciona además ambos verbos con ἄημι, “soplar, respirar” y añade como pasajes equivalentes *Il.* XXII 467 (*ψυχὴν ἐκάπυσσε*) e *Il.* IV 524, XIII 654 (*θυμὸν ἀποπνείων*)⁶⁴², recordando que tanto θυμός como ψυχή significaban en un principio “aliento”.

⁶³⁷ Recordemos la tendencia general de los escolios a identificar ἦτορ y ψυχή.

⁶³⁸ Cf. escolios A y bT a *Il.* XV 252 (Erbse). Apolonio el sofista también se hace eco de esta interpretación, ofreciendo como sinónimo de ἄϊον, los verbos ἀκούω, “oír, escuchar”, κλύω, “idem”, y αἰσθάνομαι, “percibir, sentir” (*Apollonii...*, p. 16). En la misma línea, Eustacio dice que, según algunos, ἄϊον está en lugar de κατὰ ψυχὴν ἡσθανόμεν “percibí en el alma” (*Eustathii...*, v. 3, p. 728, 3); mientras que Hesiquio glosa ἐπεὶ φίλον ἄϊον ἦτορ con ἐπεὶ ἡσθόμην τῆς ψυχῆς ἀλγηστάσης “pues sentí que el alma sufría dolor” (*Hesychii...*, vol. 1, epsilon 4363).

⁶³⁹ Cf. *Eustathii...*, v. 3, p. 727, 30. Hesiquio ofrece casi la misma interpretación: ἄϊον ἦτορ· ἐξέπνεον τὴν ψυχὴν “expiró el alma” (*Hesychii...*, vol. 1, alpha 2041).

⁶⁴⁰ Cf. *Gram. hom.*, I, p. 328; *Dictionnaire...*, s.v. 2. *αἶω. Cf. en el mismo sentido, Frisk, *op. cit.*, s.v. αἶσθω.

⁶⁴¹ Cf. *op. cit.*, comentario a XV 252-3; y Böhme, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁴² Lo mismo que hace, por otra parte, Friedrich Bechtel en *Lexilogus zu Homer. Etymologie und Stammbildung homerischer Wörter*, Hildesheim, Georg Olms, 1964, s.v. ἄϊον, αἶσθω, quien declara que con ἄϊον ἦτορ se designa el mismo hecho al que se hace referencia en *Il.* XXII 467 con ἀπὸ ψυχὴν ἐκάπυσσεν y con θυμὸν αἶσθω, traduciendo XV 251-2 con “ich dachte heute das Haus des Hades sehen zu müssen, nachdem ich die Lebenskraft ausgehaucht hätte” (yo creía que tendría que ver hoy la morada de Hades, después de que yo hubiera exhalado la fuerza vital).

Finalmente, la tercera interpretación es la de Alfons Nehring⁶⁴³, quien, por un lado, acepta la relación etimológica y semántica existente entre *ἄϊον* y *ἀίσθω* y, por tanto, el paralelismo entre las expresiones *θυμὸν ἀίσθειν* en *Il.* XX 403 y XVI 468, y *ἄϊον ἦτορ* en XV 252; pero, sin embargo, rechaza tanto su derivación formal de la raíz **aue-*, “soplar”, contenida en el verbo *ἄFημι* (sánscr. *vāti*, avést. *vā’ti*, lat. *ventus*, etc.), ya que, ante un presente **ἄFη-ιω*, la *-i-* debería haber desaparecido, de modo que esperaríamos **ἄον* en lugar de *ἄϊον*, como la interpretación semántica que ofrece para ambos verbos el sentido de “exhalar”. En su lugar, propone tanto para *ἄϊον* como para *ἀίσθω*, una derivación de la raíz indoeuropea **uei-* o, con *-s-*, **ueis-*, lo que da, en grado cero, **uis-* atestiguada en el antiguo nórdico *visinn*, “mustio, flácido”; *visna* “marchitar”; en el medio alto alemán *wesel*, “débil, cansado, entumecido”; o en el sueco *vesa* “estar cansado”. De este modo, la derivación de *ἄϊον* (imperf. del verbo *ἀίω*) se puede trazar fácilmente de la siguiente forma: **a-uis-iō* > *ἄιια* > *ἄιω* > *ἄιω* con metátesis de cantidad, como ocurre, por ej., en **ΑχαιFικος* > **’Αχαιικος* > **’Αχᾱϊκος*, mientras que la *ᾱ-* larga inicial de *ἄϊον* y de *ἀίσθω* puede considerarse como una mera vocal protética específicamente griega ante la inicial *u-* como, por ej., en *ἔέρση*, cret. *ἄέρση*: indoeurop. **uers-*. Por otro lado, *ἀίσθω* se puede derivar fácilmente de la misma raíz **ueis-* a partir de un presente *ἄFισθω*. En cuanto al aspecto semántico, Nehring rechaza, pues, el sentido de “exhalar” para ambos verbos, primero, porque carecen del prefijo *ἐκ-* o *ἀπό-*, que siempre aparecen en los verbos con los que verdaderamente se denota la exhalación o la salida del *θυμός* y,

⁶⁴³ Cf. *op. cit.*, pp. 118ss. Ya hemos aludido a la postura de Nehring al respecto, *supra*, p. 49.

por tanto, la muerte del individuo (por ej., ἀπο-καπύω, ἀπο-πνεύω, ἀπ-νύρα), y, segundo, porque dicho sentido provocaría una redundancia absurda tanto en *Il.* XX 403 y XVI 468, donde se aludiría por dos veces a la salida del θυμός para expresar la muerte del individuo (θυμὸν ἄισθε, “exhaló el θυμός”, XX 403 y λίπ’ ὅστέα θυμός “el θυμός abandonó sus huesos”, XX 406; ἔβραχε θυμὸν αἰσθων “bramó exhalando el θυμός”, XVI 468 y ἀπὸ δ’ ἔπτατο θυμός “y el θυμός salió volando”, XVI 469), como en XV 252, donde resultaría un sinsentido que Héctor dijera que “exhalaba su ἦτορ” cuando lo único que había tenido es un desvanecimiento, por lo que sólo podría hablar de la sensación de estar agonizando, sensación que expresaría muy bien la traducción “pues me sentía débil en el corazón”. Esta interpretación, además, vendría corroborada por la descripción del estado de Héctor en XV 10, donde se dice: ἀργαλέω ἔχειτ’ ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων, y en el que la expresión κῆρ ἀπινύσσων “teniendo el corazón débil, sin sensibilidad” viene a ser una forma equivalente a αἶον ἦτορ.⁶⁴⁴ Por lo tanto, para Nehring la expresión αἶον ἦτορ sólo es una forma antigua mediante la cual se expresa un estado de debilidad o embotamiento, sentido en el corazón, que es propio del desvanecimiento pero sin llegar a la muerte; esto es, algo similar al expresado por κεκαφηότα θυμόν.

Si consideramos las tres interpretaciones dadas al pasaje, no vemos que sea posible desechar categóricamente ninguna de ellas. La primera, ofrecida por los escolios y comentaristas antiguos, es muy verosímil, si consideramos el verbo αἶω en el sentido de “presentir”⁶⁴⁵ y ἦτορ como un acusativo de

⁶⁴⁴ De la misma opinión es Harrison (*op. cit.*, p. 68-9), que asume la interpretación de Nehring.

⁶⁴⁵ Por tanto, creemos posible que αἶον pueda derivar de αἶω, “sentir, percibir” y que no exista confusión terminológica con αἶω, “exhalar”, como supone Nehring (cf. *op. cit.*, p. 119).

relación. En este caso, podríamos decir que Héctor, un personaje fatal que en el poema tiene muy presente que su destino es morir ante Troya (cf. por ej., su despedida de Andrómaca al final del canto VI), “presiente” que va a ir al Hades al notar la debilidad de su ἦτορ, considerado como el “corazón” que, en virtud de sus latidos, se revela como el centro del que emana la fuerza vital que le mantiene vivo⁶⁴⁶.

Por otro lado, la segunda, por la que podemos considerar que αἶω y αἶσθω significan “exhalar” y que, por tanto, tanto el ἦτορ como el θυμός salen expirados del individuo, lo que supone la muerte en el caso de la salida del θυμός, pero sólo un desvanecimiento en el caso de ἦτορ, es más problemática. Desde este punto de vista, θυμός y ἦτορ vendrían a identificarse con el aliento vital que asegura el establecimiento y el mantenimiento de las funciones vitales en el individuo, y cuya falta conlleva la muerte en el caso de θυμός, y sólo el desfallecimiento, el ahogo (ἄσθμα) y la pérdida de la consciencia (κῆρ ἀπινύσσων) en el caso de ἦτορ. Pero aquí surge el problema de explicar esta diferencia, esto es, que la pérdida de θυμός suponga la muerte en todos los casos, y la de ἦτορ no. Creemos que esta dificultad sólo es superable si consideramos que Héctor está hablando desde un punto de vista subjetivo, es decir, el héroe no dice que exhalaria el ἦτορ como un hecho consumado, pues ello no tendría sentido porque estaría muerto, sino que se sentía en el momento de ser herido por Áyax como si estuviera exhalandando el ἦτορ.⁶⁴⁷ Se trataría, por

⁶⁴⁶ Esta es la opción que al profesor Alberto Bernabé le parece más verosímil (comunicación personal).

⁶⁴⁷ De la misma opinión es Böhme (*op. cit.*, p. 107 n. 5). Sin embargo, para Bolelli no parece existir dicha dificultad, ya que relaciona la frase φίλον αἶον ἦτορ con otras ya vistas como ἦτορ ἀπηύρα (*Il.* XI 115, XXI 201, XXIV 50) y ἦτορ ὀλέσσης (*Il.* V 250), dando a ἦτορ en todos estos casos el valor de “vida” (*op. cit.*, p. 69). Así lo hace también Sullivan, que entiende que aquí ἦτορ representa la “vida” en cuanto que es lo que el corazón, al palpar, otorga (“The Psychic Term ἦτορ...”, p. 20).

tanto, de un estado de “ahogo”, similar al que en versos anteriores se ha descrito con la expresión ἀργαλέω ἔχει ἄσθματι “estaba dominado por un penoso ahogo” (XV 10), que conlleva, a su vez, un estado de inconsciencia, lo cual pone en relación αἶον ἥτορ con frases como κῆρ ἀπινύσσων “estaba con el κῆρ inconsciente (sin aliento)” (XV 10)⁶⁴⁸ y βέλος δ’ ἔτι θυμὸν ἐδάμνα “el proyectil aún le doblegaba el θυμός” (XIV 439). De todas formas, pensamos que esta es la opción menos verosímil.

Por último, la tercera opción, que asegura que αἶω y αἴσθω proceden de una raíz que significa “estar débil o embotado”, nos parece también muy posible, pues ello nos permitiría considerar, como hace Nehring, que el uso de estos verbos no pretende describir la muerte de la persona, sino sólo su desfallecimiento, es decir, un estado de debilidad previo que puede desembocar en la muerte (XX 406 y XVI 469) o no (XV 252). Sin embargo, teniendo en cuenta el uso de ἥτορ en contextos similares, nos parece más consecuente interpretar ἥτορ, en lugar de como un acusativo de relación (como hace Nehring), como un simple objeto directo, de modo que ἥτορ (al igual que θυμός) se podría concebir como la energía vital, la fuerza o potencia interna que asegura las funciones vitales del individuo y que, al debilitarse como efecto de un golpe o una herida, conduce al desfallecimiento. De esta forma, también se disipa la dificultad que veíamos en el párrafo anterior, pues la debilidad del θυμός conduce a la muerte en XX 406 y XVI 469 no por mor de dicha debilidad, sino sólo en cuanto se dice en ambos casos que el θυμός sale del individuo (λίπ’ ὅστέα θυμός, XX 406; ἀπὸ δ’ ἔπτατο θυμός, XVI 469), lo cual no se produce en XV

⁶⁴⁸ Sobre la interpretación de la expresión κῆρ ἀπινύσσων, cf. *infra*, pp. 577ss.

252, pues no se dice que el ἦτορ abandone a Héctor, cosa que sí ocurría en los pasajes en los que el ἦτορ era implicado en contextos de muertes⁶⁴⁹. Además, la consideración de ἦτορ como energía o fuerza vital es consistente con la que hacíamos anteriormente de él en los pasajes vistos con anterioridad.

Por último, debemos examinar si lo dicho hasta ahora sobre ἦτορ es válido también en los dos últimos pasajes donde el término aparece en un contexto de muerte o desfallecimiento. Se trata de *Il.* XXI 114 y 425, donde en un caso por desesperanza ante la perspectiva de una muerte segura, y, en otro, por efecto de un fuerte golpe, tanto a Licaón como a Afrodita

. . . τοῦ δ' αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ·

. . . le desfallecieron allí mismo las rodillas y el querido ἦτορ.

El verbo λύω significa en el poema tanto “liberar” (XXIII 62, XXIV 599), como “disolverse” (XXIV 1), “diluirse, debilitarse” (V 296, VIII 123, 315, la ψυχή y el μένος; VIII 103, la βίη) y “doblar, perder consistencia” (XVI 805, XVIII 31, γυῖα “los miembros”) denotando en todo caso una idea de disolución, de separación de elementos que antes habían estado unidos o que habían tenido alguna relación de dependencia, lo cual puede conllevar un debilitamiento, como en el caso de la βίη, una disolución total, como pasa con ψυχή y μένος, o una pérdida de consistencia, como ocurre con los γυῖα. Por tanto, el mismo verbo puede expresar tanto un mero debilitamiento de los miembros del cuerpo o de la fuerza para combatir, como una pérdida completa del aliento vital y de su energía concomitante,

⁶⁴⁹ Cf. *supra*, pp. 521s.

lo que supone la muerte. Entonces, ¿cuál es el sentido del verbo en los dos pasajes que nos ocupan? Evidentemente, estamos ante el primer significado, en cuanto que en ambos casos no se habla de ninguna muerte, sino sólo de un desfallecimiento, consistente en un “aflojamiento” de las γούνατα, “rodillas”, y en un “debilitamiento” del ἦτορ. Estaríamos, por tanto, en un caso similar al de XV 252, en el que el ἦτορ viene a ser la fuerza o energía vital que hace posible el movimiento y la consistencia de los miembros, el mantenimiento de la consciencia y, en fin, el funcionamiento normal de las constantes vitales de la persona⁶⁵⁰. Su debilitamiento supone siempre una merma de dichas constantes vitales, llegando incluso a la muerte en el caso de su pérdida o eliminación.

En este contexto, creemos que debemos hacer alusión a otros dos pasajes en los que ἦτορ es objeto del proceso contrario al descrito hasta ahora: el de la recuperación. Lo que queremos decir es que si hemos sacado la conclusión de que ἦτορ parece designar tanto el aliento que mantiene la vida, como la energía o fuerza vital que otorga consistencia a los miembros y posibilita el desarrollo de las funciones vitales sobre la base de que su pérdida o debilitamiento suponen el desfallecimiento o, incluso, la muerte de la persona, resulta lógico pensar que pueda significar lo mismo en aquellos contextos en los que se hace referencia a su recuperación o refortalecimiento.

Los dos pasajes en cuestión son los siguientes: el primero es *Il.* X 575, donde, después de su exitosa escapada nocturna, Odiseo y sus compañeros

. . . ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσση

⁶⁵⁰ La misma interpretación ofrece Laser, para quien ἦτορ significa aquí “fuerza vital” (*Lebenskraft*) (*op. cit.*, p. 36), mientras otros autores, como Carla Schick, traducen ἦτορ simplemente por “vida” (*op. cit.*, p. 228).

ἐσβάντες κνήμας τε ἰδὲ λόφον ἀμφί τε μηρούς.
 αὐτὰρ ἐπεὶ σφιν κῦμα θαλάσσης ἰδρῶ πολλὸν
 575 νίψεν ἀπὸ χρωτὸς καὶ ἀνέψυχθεν φίλον ἦτορ,
 ἔς ῥ' ἀσαμίνθους βάντες ἐϋξέστας λούσαντο.
 *metiéndose en el mar, se lavaron del abundante sudor*
las piernas, el cuello y ambos lados de los muslos.
Y una vez que la ola del mar les lavó el abundante sudor
de la piel y se refrescaron el querido ἦτορ [recuperaron el aliento /
recuperaron fuerzas / recomfortaron el ánimo],
metiéndose en unas pulimentadas bañeras se bañaron.

Mientras que el segundo pasaje es *Il.* XIII 84, donde se dice que Poseidón

. τοὺς ὀπιθεν γαιήροχος ὄρσεν Ἀχαιοῦς,
 οἱ παρὰ νηυσὶ θοῇσιν ἀνέψυχον φίλον ἦτορ.
 85 τῶν ῥ' ἅμα τ' ἀργαλέῳ καμάτῳ φίλα γυῖα λέλυντο,
 καὶ σφιν ἄχος κατὰ θυμὸν ἐγίγνετο δερκομένοισι
 Τρῶας, τοῖ μέγα τεῖχος ὑπερκατέβησαν ὁμίλῳ.
 *instó a los aqueos de retaguardia,*
quienes refrescaban el querido ἦτορ [recuperaban el aliento /
recobraban fuerzas / recomfortaban el ánimo] junto a las veloces naves.
A éstos se les doblaban las queridos rodillas por la penosa fatiga,
y la aflicción surgía en su θυμός al ver
a los troyanos que traspasaban la gran muralla en masa.

Como podemos apreciar, los dos pasajes pertenecen a contextos de recuperación, de restablecimiento del sudor y la fatiga tras una dura jornada de combate. En ambos casos, ello se expresa mediante el uso del verbo ἀναψύχω, “refrescar (con aire frío)”, el cual se emplea sólo una vez más

en el poema, *Il.* V 795, donde se dice que Diomedes “orea” o “refresca” la herida que le ha causado Pándaro con una flecha. Sin embargo, aquí no se dice que se refresque nada externo, que sería lo lógico, sino una instancia interna, el ἥτορ. A nuestro modo de ver, esto se puede interpretar de tres maneras distintas, con lo que tenemos tres formas diferentes de concebir el ἥτορ. La primera interpretación posible es la que nos ofrece el escolio bT a *Il.* XIII 84 (Erbse), en el cual se glosa ἀναψύχω con el verbo ἀναπνέω, “respirar, recuperar el aliento”, ya que, según dicho escolio, la ψυχή, con la que identifica el ἥτορ, es “aliento” (πνεῦμα). Así pues, la expresión ἀνέψυχον (ἀνέψυχθεν) φίλον ἥτορ se puede entender como una recuperación del aliento, un retorno de la cadencia normal de la respiración tras el ahogo y el jadeo que suelen acompañar a la acción bélica. En este sentido, el ἥτορ vendría a identificarse con el aliento vital que se refrigera tras el sofoco y el acaloramiento, el mismo que creía “exhalar” Héctor tras la herida sufrida (*XV* 252), o cuya pérdida supone la muerte (por ej., *V* 250, *XI* 115, etc.)⁶⁵¹.

La segunda interpretación consiste en primar en ἀναψύχω el sentido de “recuperar, recobrar”, de modo que se podría considerar ἥτορ en un sentido más dinámico como la fuerza o la energía que da consistencia a los miembros y permite al hombre sostener la lucha, la cual se recobra en un respiro de la batalla (*XIII* 84) o después de ella (*X* 575). De este modo, dicho sentido entroncaría con el que hemos apreciado en *XV* 252 (como

⁶⁵¹ De este modo, ἥτορ seguiría siendo un término estrictamente paralelo a θυμός en aquellos pasajes en los que se describe el restablecimiento de un personaje como una recuperación del θυμός (ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη) tras un “tomar aliento de nuevo” (ἄμπνυτο, aor. med. de ἀναπνέω) (cf. *Il.* XXII 475; *Od.* V 458, XXIV 349).

variante) o en XXI 114 y 425. Así pues, ἀνέψυχον (ἀνέψυχθεν) φίλον ἥτορ se podría traducir en este caso como “recuperaron fuerzas”.

No obstante, ya hemos dicho que existe una tercera interpretación. Esta interpretación se aleja un poco de lo dicho hasta ahora, pues supone una concepción más abstracta de ἥτορ. Según ésta, podemos pensar que lo que el poeta quiere expresar con ἥτορ es el estado de ánimo, y con ἀναψύχω un “reconfortamiento”, un proceso psíquico de recuperación de bienestar y placer derivado del hecho de bañarse, en un caso, o de la posibilidad de un respiro en el combate, en el otro. Por tanto, se podría argüir que ἥτορ designa aquí un estado anímico, una disposición mental y afectiva que recobra el buen tono perdido por la fatiga de la lucha. En este sentido, el valor de ἥτορ se asemejaría al que tiene en pasajes que veremos más adelante, donde parece designar una actitud o disposición psicológica⁶⁵².

No debemos finalizar este párrafo sin referimos a *Il.* II 490, donde el poeta dice que no podría enumerar el conjunto de las fuerzas que llegaron a Troya

οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,
 φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἥτορ ἐνείη,
 ni aunque tuviera diez lenguas y diez bocas,
 voz inquebrantable y un bronceo ἥτορ en mi interior.

El adjetivo χάλκεος, que se aplica la gran mayoría de las veces a objetos diversos como armas, ruedas de carro, tinajas o puertas, denotando en general su fortaleza y solidez, tiene también otras referencias, con

⁶⁵² Sullivan, por ejemplo, considera en este pasaje que ἥτορ tiene un doble carácter físico y psíquico: primero, en cuanto se relaciona con la energía que permite actuar; y, segundo, como sede del ánimo en sentido psicológico (“The Psychic Term ἥτορ...”, p. 16).

connotaciones que nos van a ser útiles para precisar el sentido con el que aquí se usa. Una de dichas referencias es el sueño del muerto, es decir, aquél del que uno nunca despierta (XI 241), mientras que la otra es la voz fuerte y poderosa de Aquiles que intimida a los troyanos (XVIII 222). Por tanto, el epíteto *χάλκεος* designa, además de la solidez y la fortaleza, la perennidad de las cosas. Según esto, entonces, con *χάλκεος* se estaría calificando al *ἦτορ* como algo tan consistente, sólido y fuerte que podría desafiar el paso del tiempo sin sufrir ninguna merma o deterioro. Estas características se complementan con las que se pretende que pueda tener el poeta capaz de nombrar el catálogo de las tropas que lucharon en Troya: la disponibilidad de numerosos instrumentos de dicción y la inquebrantabilidad de dichos instrumentos. Como vemos, no estamos ante rasgos morales sino físicos, lo cual nos hace pensar que *ἦτορ* no designa aquí, como pudiera creerse, una actitud o una disposición psicológica, sino más bien la capacidad física para llevar a cabo una cosa⁶⁵³. Este sentido sería concordante con el de “fuerza” o “energía” que hemos visto como propios del *ἦτορ* en los contextos anteriores de muertes y desvanecimientos. Por tanto, *ἦτορ* puede ser aquí la instancia en la que se concentra la fortaleza que faculta al individuo tanto para vivir, como para realizar algo que requiere unas condiciones excepcionales⁶⁵⁴.

⁶⁵³ Sin embargo, Böhme piensa de forma contraria, que *χάλκεον ἦτορ* tiene únicamente un sentido psíquico, connotando la firmeza de la persona (*die Festigkeit des Menschen*) (op. cit., p. 6 n. 2). Por otro lado, Bolelli, poniendo este pasaje en relación con *Od.* XIX 224, donde Odiseo promete hablar a Penélope del antiguo huésped a que ha hecho referencia, “según se me muestra al *ἦτορ*” (*ὥς μοι ἰνδάλλεται ἦτορ*), piensa que *χάλκεον ἦτορ* significa el “corazón” en cuanto “fuente del recuerdo y de la inspiración” (*fonte di ricordo e di ispirazione*) (op. cit., p. 69).

⁶⁵⁴ En la misma línea que nosotros se sitúa Laser, para quien *ἦτορ* tiene aquí el sentido de “fuerza vital” (*Lebenskraft*) (op. cit., p. 36).

2.2.2. ἦτορ como instancia directamente implicada en procesos psíquicos

En este grupo de pasajes seguiremos otro criterio de división: el *modo de implicación* del ἦτορ en la vida psíquica. Según este criterio, pretendemos determinar el sentido del término en función del papel que el ἦτορ cumple con respecto a los procesos psíquicos del individuo, atendiendo, asimismo, a la distinta relación que aquél tiene con el “yo”.

Así pues, tenemos cuatro subgrupos: en el primero, analizaremos el papel de ἦτορ como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos; en el segundo, veremos los pasajes en los que se le atribuyen cualidades o características que son propias del individuo; en el tercero, consideraremos la función de ἦτορ como objeto de cambio; y, por último, en el cuarto traeremos a colación aquellos pasajes donde ἦτορ aparece como una instancia afectada por pasiones.

2.2.2.1. ἦτορ como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos

Pretendemos ahora tomar en consideración el carácter de ἦτορ en aquellos pasajes en los que tiene un papel activo en el desarrollo de diversos fenómenos psíquicos, asumiendo funciones que corresponden a la persona.

El primer pasaje en el que esto ocurre es *Il.* I 188, donde, tras amenazar Agamenón con llevarse a Briseida,

“Ὡς φάτο· Πηλεΐωνι δ’ ἄχος γένητ’, ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν,

190 ἦ ὃ γε φάσγανον ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὃ δ’ Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι,

ἦε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν.
 ἦος ὃ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
Así habló (Agamenón); la aflicción surgió en el Pelida, y su ἥτορ
en su velludo pecho meditaba entre dos posibilidades:
o, desenvainando la afilada espada del muslo,
levantar a todos y matar al Atrida,
o cesar la cólera y contener el θυμός.
Mientras revolvía estas cosas en la φρήν y en el θυμός . . .

En seguida vemos que se hace al ἥτορ el responsable de una actividad intelectual que, como hemos visto en otros lugares⁶⁵⁵, consiste en la reflexión dubitativa sobre dos alternativas de actuación posibles, la cual se identifica, a su vez, con un cierto movimiento de tipo violento, un “revolver” o “dar vueltas”, con el que el poeta concibe la actividad mental de ponderar y meditar alternativas ante una situación determinada, y, en otros contextos, la maquinación del modo de llevar a cabo una acción que se desea⁶⁵⁶. Por tanto, el ἥτορ, del que no se olvida su carácter físico (se le sitúa en el interior del pecho), aparece como un claro trasunto del propio Aquiles, asumiendo una determinada función intelectual que corresponde propiamente al yo⁶⁵⁷. Esto se hace aún más evidente si repasamos las demás ocurrencias del verbo *μερμηρίζω* en el poema. En todos los casos el sujeto del verbo está formado por personas (ya sea un dios, un héroe o una colectividad de individuos), que asumen el papel de agentes de la acción de dicho verbo. Este es el único caso en el que dicha función recae en el ἥτορ, lo que constituye una forma metonímica, típica de Homero, de proyectar en

⁶⁵⁵ Cf. V 671, VIII 169, X 503, *supra*, p. 203.

⁶⁵⁶ Ya hemos puesto de manifiesto estas funciones del verbo *ὀρμαίνω*, *supra*, pp. 80-1.

⁶⁵⁷ Sin embargo, para otros autores, ἥτορ designa aquí simplemente la “sede de la inteligencia” (*sede dell'intelligenza*) (Bolelli, *op. cit.*, p. 69), o bien el “órgano de la reflexión” (*Organ der Überlegung*) (Laser, *op. cit.*, p. 36).

una parte del cuerpo una función mental que corresponde a, y en la que está involucrada, la totalidad del yo. De hecho, se pueden considerar los versos I 188-9 como una peculiar variante formular de un esquema prefijado que se refleja en otros dos versos: *Il.* VIII 167 y XIII 455. El esquema formular es el siguiente: *Ὡς φάτο, Τυδείδης (Δηϊφობος, XIII 455) δὲ διάνδιχα μερμήριξεν*. Como vemos, en nuestro pasaje se produce una ampliación de este esquema: se introduce una descripción del estado emocional del héroe (*Πηλεΐωνι δ' ἄχος γένετ'*), de modo que lo que antes constituía un hexámetro, ahora lo componen dos, ocupando el lugar del nombre una frase introducida por la fórmula *ἐν δέ οἱ ἦτορ*, la cual aparece dos veces más a lo largo del poema (XIX 366, XXI 571). Con ello, la composición de ambos versos (I 188-9) se completa, entendiéndose como equivalente del yo (expresado por el nombre del individuo), la mención por sinécdoque de su *ἦτορ*, el cual, por tanto, cumple la misma función⁶⁵⁸.

Algo similar se puede decir de *ἦτορ* en *Il.* XV 166 = 182, donde Zeus, después de advertir de lo que puede pasarle a Poseidón si le desobedece, dice:

. . . τοῦ δ' οὐκ ὀθεταί φίλον ἦτορ
 ἴσον ἐμοὶ φάσθαι, τὸν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι.
 . . . y su querido ἦτορ no procure
 asegurar que es igual a mí, a quien los otros temen.

⁶⁵⁸ Sin embargo, Sullivan ve en el específico uso de *ἦτορ* en este pasaje una motivación de carácter semántico: la intención por parte del poeta de enfatizar la naturaleza especialmente emocional de los pensamientos de Aquiles, al ser *ἦτορ* una instancia íntimamente relacionada con fuertes estados afectivos (“The Psychic Term *ἦτορ*...”, p. 16).

Como ocurría con *μερμηρίζω*, este es el único pasaje en el que el verbo *ὄθομαι* no tiene como sujeto una persona. Esto confirma que *ἦτορ* viene a ser de nuevo el substituto del propio yo mediante la asunción de una actividad psíquica que, en este caso, consiste en adoptar una actitud de interés por algo (el sentido propio del verbo en el poema es el de “preocuparse”, en el sentido de sentir inquietud por algo o alguien, cf. I 181, V 403, XV 107), y que corresponde más bien a la totalidad de la persona. No está de más observar que aquí, como en el pasaje anterior, no hay conflicto alguno entre el *ἦτορ* y el “yo”. El *ἦτορ* no se concibe como una especie de ente semi-independiente que puede adoptar una personalidad desacorde con la del “yo”, sino que simplemente asume en sí mismo una actividad psíquica atribuible, en rigor, al propio “yo”.

Lo mismo sucede en *Il.* XVI 450 y XXII 169, donde el *ἦτορ* de Zeus es el protagonista. En el primero de estos pasajes dice Hera a Zeus:

450 ἀλλ' εἴ τοι φίλος ἐστί, τεὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ,
 ἦτοι μὲν μιν ἔασον ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
 χέρσ' ὑπο Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι
Si te es querido (Sarpedón) y tu ἦτορ se compadece de él,
permite entonces que en el violento combate,
y a manos de Patroclo Meneciada, sucumba.

Mientras que en el segundo es el propio Zeus el que dice lo siguiente:

ὦ πόποι ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
 ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ
 170 Ἐκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μῆρί' ἔκην
¡Ay! A un querido varón, perseguido alrededor de la muralla,

*veo con los ojos; mi ἦτορ se compadece
de Héctor, que por mí ha quemado muchos muslos de bueyes.*

En ambos casos es Zeus quien, a través de su ἦτορ, se aflige conmisericorde por la suerte que van a correr dos héroes muy queridos para él. Esta vez, sin embargo, la atribución a una parte del cuerpo de un papel psíquico activo correspondiente a la persona no se limita al ἦτορ. Esto ya ocurría con el θυμός en VIII 202, donde Hera reprochaba a Poseidón que su θυμός no se compadeciera por la muerte de los aqueos (οὐδε νυ σοὶ... / ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός). La función substitutoria del “yo” tanto de θυμός como de ἦτορ es la misma que en los casos anteriores, únicamente cambia la nómina de procesos psíquicos que se atribuyen a estas instancias anímicas: si antes era la reflexión dubitativa ante dos alternativas de actuación, o la sensación de interés hacia algo, ahora es un mero sentimiento de lástima y compasión hacia otra persona.

Los siguientes pasajes no hacen sino confirmar lo dicho hasta ahora. En dos de ellos la personificación del ἦτορ es incluso más expresiva. Así ocurre en *Il.* XX 169, donde, como hemos visto antes, se dice de un león herido por la lanza que “su valeroso ἦτορ gime en su κραδίη” (ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ), y también en *Il.* XXI 389, donde al ver Zeus enfrentarse a los dioses en disputa,

. . . ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ
390 γηθοσύνη,
. . . su querido ἦτορ se echó a reír
de gozo.

Estos dos pasajes muestran cómo la atribución al ἦτορ de funciones psíquicas que son patrimonio de la persona como tal se extiende, aunque sea en un sentido metafórico, hasta los actos físicos externos y perceptibles por los demás, como puede ser el “gemir” (στένειν), esto es, la producción de un sonido que denota aflicción y pesar y que no sólo se considera propio de un órgano interno, sino también del mar embravecido por la acción de los vientos (XXIII 230), o el “reírse” (γελάειν) como acción externa, tal como se aprecia en XV 101, donde Hera simula la risa hacia afuera aunque por dentro esté indignada con Zeus (ἐγέλασσε χεῖλεσιν, “sonrió con los labios”). El ἦτορ asume actitudes que sólo tienen sentido en cuanto son atribuibles a un individuo delimitado con contornos precisos y diferenciado de los demás. El hecho de “gemir” o de “reír” sólo puede entenderse como producidos por algo o alguien identificable como una unidad. La asunción por parte del ἦτορ, o de cualquier otra parte del individuo, de una entidad activa propia de la totalidad de la persona, no supone otra cosa que una delegación de la personalidad, un desdoblamiento del “yo” con fines expresivos, pero sin llegar en ningún caso a una disociación del “yo” o a un carácter esquizofrénico⁶⁵⁹.

Otro ejemplo de lo que decimos lo vemos en *Il.* XXI 571, donde Agénor, tras dudar entre huir o quedarse para luchar contra Aquiles, se agazapa aguardándole,

. . . ἐν δέ οἱ ἦτορ
 ἄλκιμον ὁρμάτο πτολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.
 . . . y en su interior el ἦτορ

⁶⁵⁹ Todo lo dicho hasta ahora es perfectamente aplicable a otro pasaje, *Il.* XXIII 647, donde Néstor dice que su ἦτορ “se alegra” (χαίρει δέ μοι ἦτορ) de que Aquiles se acuerde de tener hacia él la consideración que se le debe.

valeroso se lanzaba [agitaba] dispuesto a combatir y a luchar.

El verbo *ὀρμάω* en voz media tiene en el poema el sentido de “lanzarse” contra alguien (por ej., V 12, XIII 182, XXI 595), “disponerse” a hacer algo (VIII 510, X 359) o incluso el de “echar a andar” (III 142), involucrando siempre una idea de movimiento hacia otro lugar⁶⁶⁰. El uso de este verbo con *ἦτορ* es a la vez peculiar y muy expresivo, pues da a entender que éste adopta un estatus personal al “lanzarse”, como si de una persona se tratara, a luchar contra el enemigo. Con ello, el *ἦτορ* asume la decisión del héroe para permanecer en su puesto y su disposición para enfrentarse a Aquiles, resolviendo la duda anterior que tenía. Encarna por un momento la voluntad de la persona y, de este modo, resume en sí su personalidad, aunque nunca deja de ser un simple trasunto del “yo”, carente de la identidad que llega a poseer el *θυμός*.

Algo similar a lo que ocurre en *Il.* V 670, donde Odiseo, al advertir que sacaban a Tlepólemo muerto del combate,

670 . . . μαίμησε δέ οἱ φίλον ἦτορ·
 μερμήριξε δ' ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν
 ἧ προτέρω Διὸς υἱὸν ἐριγδούποιο διώκοι,
 ἧ ὃ γε τῶν πλεόνων Λυκίων ἀπὸ θυμόν ἔλοιτο.
 . . . su ἦτορ se enardeció;
 y meditó entonces en su φρήν y en su θυμός
 o perseguir aún más al hijo del resonante Zeus
 o quitar el θυμός a la mayoría de los licios.

⁶⁶⁰ Es interesante notar su analogía con *πάλλω* en XXII 452, *supra*, p. 514.

El verbo *μαιμάω* expresa un estado de excitación entremezclado por el ansia de hacer alguna cosa, normalmente combatir (XV 742). Por eso, en un sentido metafórico se aplica a la lanza que atraviesa “enardecida” (*μαιμώωσα*) el cuerpo del enemigo (V 661, XV 452) o las piernas y las manos de los dos Ayantes, las cuales “ansían” (*μαιμῶσιν*) combatir gracias al estado de furia que les procura el *μένος* y la *χάρμη*, “gozo de combatir, ardor bélico” (XIII 73 y 75). En este sentido, pues, se atribuyen sensaciones psíquicas tanto a cosas inanimadas (una lanza), como a partes delimitadas del cuerpo (piernas y manos), las cuales aparecen como centros activos en los que se focaliza un estado de impetuosidad afectiva que corresponde como tal a la propia persona. Es lo mismo que ocurre con *ἦτορ* aquí y en los pasajes anteriores. El *ἦτορ* no se limita a ser recipiente pasivo de los procesos psicológicos del individuo, sino que toma un papel activo en dichos procesos como “doble “ de la persona, es decir, como instancia que, por sinécdoque, asume competencias propias del “yo”. Así, del mismo modo que el *ἦτορ* se excita y enfurece, medita posibilidades de actuación (*μερμήριξε*, I 189), función que aquí se atribuye directamente a Odiseo (V 671).

Una última confirmación de lo dicho la encontramos en *Il.* VIII 413, donde Iris, al ver que Hera y Atenea se dirigían a la batalla, les dice

πῇ μέματον; τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ;

οὐκ ἔαα Κρονίδης ἐπαμυνέμεν' Ἀργείοισιν.

¿A dónde váis con tal ansia? ¿Por qué el ἦτορ está tan furioso en vuestras φρένες?

No permite el Cronida defender a los argivos.

Como vemos, a la referencia en dual de la primera pregunta, se pasa inmediatamente a la alusión al ἦτορ de las diosas, lo cual ya nos da un indicio de la proyección, tan cara al poeta, de las funciones psíquicas propias de la persona a una parte del cuerpo. En este caso se trata de la furia combativa asociada a un cierto comportamiento anormal o falta de juicio y sensatez (cf. por ej., XV 128); la misma que ha sido atribuida unos versos antes a Zeus en una construcción sintáctica que nos muestra claramente la tendencia descrita de personalización del ἦτορ. Dicha construcción es πατήρ οὐμὸς φρεσὶ μαίνεται “mi propio padre está furioso en sus φρένες” (habla Atenea, VIII 360), la cual no sólo resulta una variante semántica a la expresión ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ, sino que además ambas coinciden desde un punto de vista métrico:

VIII 360: . . . πατήρ οὐμὸς φρεσὶ μαίνεται . . .
 υ / - - / - υ υ / - υ υ

VIII 413: . . . ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ
 υ / - υ υ / - υ υ / - -

Todo ello demuestra, como ya tuvimos ocasión de señalar en otro lugar⁶⁶¹, que ἦτορ, al ocupar el lugar que antes correspondía a un término genérico para designar a una persona (πατήρ), se concibe como una instancia cuya actividad psíquica la equipara funcionalmente con el “yo”.

⁶⁶¹ Cf. *supra*, p. 286.

2.2.2.2. ἥτορ como instancia cuya índole determina la actitud que caracteriza al individuo

Aquí queremos determinar el carácter de ἥτορ en aquellos pasajes en los que aparece calificado por un epíteto que denota una cualidad o característica que afecta a la consideración de toda la persona.

El primer pasaje a tratar es *Il.* IX 497, en el que Fénix, intentando convencer a Aquiles para que deponga la cólera, le dice:

ἀλλ' Ἀχιλεῦ δάμασον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τί σε χρὴ
νηλεὲς ἥτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.

*Pero Aquiles, doblega tu altivo θυμός: no es conveniente que tú
tengas un ἥτορ despiadado; incluso los mismos dioses son flexibles
aún siendo de éstos mucho mayor la cualidad, la dignidad y la fuerza.*

El epíteto *νηλεές*, que expresa propiamente la cualidad del que no es compasivo y lleva la muerte (por ej., *Il.* XI 484, 588), y que aquí aparece aplicado al ἥτορ de Aquiles, se emplea dos veces más en el poema para referirse a Aquiles mismo, lo que confirma que el ἥτορ hace aquí por sinécdoque, como en anteriores pasajes, las veces de la persona. Además, *νηλεές* expresa una cualidad moral, de modo que a lo que alude Fénix es a un modo de comportamiento por el que Aquiles, como tal, es juzgado por la comunidad. Por tanto, ἥτορ, de forma similar a θυμός y νόος en pasajes similares⁶⁶², encarna la actitud de Aquiles, su disposición psicológica a pensar, sentir y actuar de una determinada manera, el carácter de la cual conforma el temperamento del héroe.

⁶⁶² Cf. *supra*, pp. 98ss., y pp. 358ss.

Creemos que esto mismo es aplicable a dos pasajes paralelos: *Il.* XIX 169 y XVI 242. En el primero, Odiseo, ante la insistencia de Aquiles de atacar de inmediato, dice que no es conveniente hacerlo en ayunas, pues al hombre que no come se le cansan los miembros y se le doblan las rodillas, pero

ὅς δέ κ' ἀνὴρ οἶνοιο κορεσσάμενος καὶ ἐδωδῆς
 ἀνδράσι δυσμενέεσσι πανημέριος πολεμίζῃ,
 θαρσαλέον νύ οἱ ἥτορ ἐνὶ φρεσίν, οὐδέ τι γυνῖα
 170 πρὶν κάμνει πρὶν πάντας ἐρωῆσαι πολέμοιο.
el varón saciado de vino y comida
contra los enemigos combate todo el día,
pues audaz es el ἥτορ en sus φρένες, y los miembros
no se le fatigan hasta que todos se retiran del combate.

Mientras que en el segundo, Aquiles, antes de enviar a Patroclo a la batalla, hace la siguiente plegaria a Zeus:

. . . τῷ κῦδος ἅμα πρόες εὐρύοπα Ζεῦ,
 θάρσυνον δέ οἱ ἥτορ ἐνὶ φρεσίν.
 . . . envía con él fama, longividente Zeus,
 y un ἥτορ audaz en sus φρένες.

Como ya hicimos notar en otra ocasión⁶⁶³, tanto *θαρσαλέον νύ οἱ ἥτορ ἐνὶ φρεσίν* como *θάρσυνον δέ οἱ ἥτορ ἐνὶ φρεσίν* constituyen dos variantes formularias para expresar una misma cosa: la posesión de *θάρσος* por parte de la persona. *θάρσος*, que se puede traducir por “confianza” o

⁶⁶³ Cf. *supra*, p. 286.

por “audacia, osadía”, es la propiedad del que tiene la fuerza, el estímulo y el valor necesarios para la lucha⁶⁶⁴. Por tanto, los adjetivos derivados *θαρσαλέος* y *θάρσυνος*, designan, respectivamente, tanto la cualidad de ser audaz o arrojado en la lucha, esto es, de estar a la altura del deber en la batalla (por ej., V 602, XVI 493, XXII 268), como la de tener confianza y valor en el combate (XIII 823, XVI 70). El mismo carácter de las cualidades expresadas por estos epítetos nos muestra que califican, como *νηλέες* en el pasaje anterior, una actitud de la persona, una forma de pensar y actuar que merece el juicio moral de la comunidad. Por tanto, *ἦτορ* viene a designar lo mismo que en el pasaje anterior: la instancia interna en la que se personaliza la actitud o disposición psicológica que define el modo de caracterización de un individuo en un momento determinado.

A un contexto similar pertenecen los tres siguientes pasajes, en los que se utiliza un epíteto afín a estos dos últimos para caracterizar el *ἦτορ*: el adjetivo *ἄλκιμος*. El primero de estos pasajes es *Il.* V 529, donde Agamenón arenga a sus tropas en estos términos:

ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἔλεσθε,
¡Amigos! ¡Sed hombres y escoged un ἦτορ valeroso !

Este tipo de exhortación es un recurso típico en escenas de batalla. En este caso, el verso utilizado constituye una variante formal del que se usa más comúnmente (7 veces en el poema): *ἄνδρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἄλκῆς* “¡sed hombres, amigos, y recordad vuestra impetuosa combatividad!” (VI 112, VIII 174, XI 287, etc.)⁶⁶⁵. Como vemos, tanto en

⁶⁶⁴ Sobre esta definición, cf. *supra*, p. 274.

⁶⁶⁵ Cf. Kirk (ed.) *op. cit.*, nota a V 528-32.

un caso como en otro la arenga consiste en pedir que los guerreros no sólo tengan la capacidad para afrontar la lucha, sino también el estado anímico apropiado para ello, es decir, lo que en el poema se define como la *ἀλκή*. La *ἀλκή*, que es similar al *θάρσος*, es tanto la fuerza posibilitadora para el combate como el ansia o el ímpetu combativo; es, por tanto, una propiedad necesaria del guerrero, por lo que resulta lógica su demanda. En el caso de la variante más común, su posesión consiste en su recuerdo, es decir, en tenerla presente en la consciencia, mientras que en el pasaje que nos ocupa radica en la “elección”⁶⁶⁶ de un *ἦτορ* que sea *ἄλκιμος*. Este epíteto expresa la cualidad de tener *ἀλκή*, esto es, alude tanto a la robustez y fortaleza de objetos (III 338, X 135, XI 43 etc.) y de personas (en construcción formular sustituyendo al nombre de Patroclo: *Μενoitίου ἄλκιμος υἱός*, XI 605, 814, XII 1 etc.), como a la valentía del que se comporta en la lucha de forma acorde con la reputación que debe tener un guerrero, es decir, como un *ἀγαθός* (VI 522, XIII 278, XV 570 etc.). Por tanto, Agamenón pide que el combatiente “elija” un *ἦτορ* fuerte, potente y valeroso, lleno del ímpetu combativo que demanda la situación. Pero, ¿por qué la alusión al *ἦτορ*? Por lo mismo que en pasajes anteriores, porque encarna la actitud que tiene la persona ante un hecho determinado, esto es, el conjunto de condicionantes intelectivos, emocionales y volitivos que constituyen su modo de respuesta al entorno⁶⁶⁷.

⁶⁶⁶ La forma verbal *ἔλεσθε* es la 2ª pers. de imperativo del aoristo medio de *αἰρέω*, “coger, tomar”. En voz media, este verbo tiene en el poema tanto el significado de “tomar” algo (por ej., la cena: VII 370, XVIII 298), como el de “escoger” (IX 139, 281, 391 etc.) o el de “preferir” (la amistad, XVI 282). Por tanto, lo que dice literalmente Agamenón es que cada hombre “tome” o “elija” el *ἦτορ* que tenga una determinada cualidad de modo que así logren tener la disposición combativa necesaria.

⁶⁶⁷ Sin embargo, para Laser, en una interpretación muy reduccionista, todo esto se reduce simplemente al “valor” (*Mut*) (*op. cit.*, p. 35).

Los otros dos pasajes en los que se alude al ἥτορ ἄλκιμος en contextos de batalla son *Il.* XVI 209 y 264. En el primero, Aquiles arenga a los mirmidones con las siguientes palabras:

ἐνθά τις ἄλκιμον ἥτορ ἔχων Τρώεσσι μαχέσθω

En ella (la batalla) luche cada uno contra los troyanos teniendo un ἥτορ valeroso.

Mientras que en el segundo se dice que los mirmidones atacaron esparciéndose como una riada, al igual que las avispas, las cuales,

τοὺς δ' εἴ περ παρὰ τίς τε κίων ἄνθρωπος ὀδίτης

κινήσῃ ἄέκων, οἳ δ' ἄλκιμον ἥτορ ἔχοντες

265 *πρόσσω πᾶς πέτεται καὶ ἀμύνει οἷσι τέκεσσι.*

τῶν τότε Μυρμιδόνες κραδίην καὶ θυμὸν ἔχοντες

ἐκ νηῶν ἐχέοντο· βοή δ' ἄσβεστος ὀρώρει.

si algún caminante pasando junto a ellas

las mueve sin querer, éstas, teniendo todas un ἥτορ valeroso,

salen volando hacia adelante y defienden sus crías.

Así entonces los mirmidones, teniendo este κραδίη y θυμός,

se esparcieron fuera de las naves, y se levantó un inextinguible griterío.

Como vemos, el primer pasaje constituye una variante de V 529, aunque sustituyendo el tono exhortativo por el de recomendación. El guerrero debe estar en una disposición idónea para el combate y, para ello, es preciso que tenga un ἄλκιμος ἥτορ, la fuerza de ánimo y la actitud mental, emocional y volitiva necesaria para ello: la valiente, impetuosa y combativa propia del ἀγαθός. La misma que tienen los mirmidones cuando se lanzan a la lucha

como una riada de avispas que atacan al que intenta molestarlas. Aunque, en este segundo caso, se nombran dos instancias distintas para designarla: *κραδίη* y *θυμός*. Sin embargo, esto no afecta en nada a su significado, pues estos dos términos, que forman una típica hendíadis como en otros contextos lo hacen *μένος* y *θυμός* o *νόος* y *θυμός*, aparecen aquí como variantes designativas de *ἦτορ*, y, por tanto, designando lo mismo: aquello que hemos venido denominando una actitud o disposición psicológica ante alguien o algo, esto es, una forma de respuesta al entorno consistente en un modo concreto de pensar, de sentir y de actuar.

Prácticamente a las mismas conclusiones llegamos en *Il.* XXIV 205 y 521. En el primero, Hécuba dice a Príamo:

ὦ μοι πῇ δὴ τοι φρένες οἴχονθ', ἧς τὸ πάρος περ
 ἔκλε' ἐπ' ἀνθρώπους ξείνους ἡδ' οἷσιν ἀνάσσεις;
 πῶς ἐθέλεις ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος
 ἀνδρὸς ἐς ὀφθαλμοὺς ὅς τοι πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς
 205 υἱέας ἐξενάριξε· σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.
 '¡Ay de mí! ¿A dónde han ido tus φρένες, con las que antes
 eras famoso sobre los extranjeros y sobre tus súbditos?
 ¿Cómo quieres ir solo a las naves de los aqueos,
 a los ojos del varón que a ti muchos y valientes
 hijos te ha despojado? De hierro es tu ἦτορ.

Lo mismo (salvo los dos primeros versos) que le vuelve a decir Aquiles en el segundo pasaje citado. El epíteto *σιδήρειος* se aplica en el poema a lo que es sólido o inflexible, denotando, referido a comportamientos humanos, la inflexibilidad de una actitud o una forma de pensar que se considera terca o equivocada. Este es el caso cuando se atribuye al *θυμός* en XXII 357,

donde éste encarna la actitud implacable de Aquiles al negarse a la petición de Héctor de que devuelva su cuerpo a su familia, todo lo contrario que tener un *θυμός ἴλαος*, “propicio” (XIX 178), esto es, presto a la reconciliación. En el pasaje que nos ocupa, el uso de *ἦτορ* es exactamente consistente con el que se hace de *θυμός*, de modo que aquél designa esa misma disposición terca e implacable, determinada por la carencia de un juicio prudente y apropiado de la situación (*φρένες*), del que tiene una determinación a actuar en un sentido juzgado como equivocado por los demás. Como en el caso de los pasajes anteriores, estamos ante una actitud momentánea, una forma de reacción ante una situación concreta, no ante la descripción de un carácter, de un conjunto de rasgos consistentes que configuran una personalidad propia e individual. Algo que sí parece estar presente en el siguiente pasaje.

Se trata de *Il.* IX 572, donde Fénix cuenta que a la madre de Meleagro, que rogaba insistentemente a Hades y Perséfone para que dieran muerte a su hijo,

. . . τῆς δ' ἡεροφοίτις Ἐρινὺς
 ἔκλυεν ἔξ' Εἰρέβessφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.
 . . . *Erinis, vagabunda de tinieblas,*
que tiene implacable el ἦτορ, la oyó desde el Erebo.

Aquí el adjetivo *ἀμείλιχος*, que expresa la cualidad de lo que no se deja aplacar (IX 158) o de lo que es inclemente y cruel (XXIV 734), constituye un epíteto característico de la Erinis, esto es, un término que denota un rasgo conformante de la personalidad de la diosa, personalidad que se deriva de su forma de pensar, sentir y comportarse. Pues, bien, esta forma de pensar,

sentir y comportarse, que es lo que constituye, en definitiva, la actitud de alguien, es lo que se designa con ἥτορ. El ἥτορ, pues, es el centro que define no sólo el carácter, sino también la propia individualidad. La diferencia con los pasajes anteriores estriba en que en éstos el ἥτορ, si bien constituía algo propio e incluso característico del individuo, no conformaba, como ahora, el modo individualizador y definitorio de la personalidad.

2.2.2.3. ἥτορ como objeto de cambio

Aquí queremos traer a colación aquellos pasajes en los que ἥτορ está sujeto a algún tipo de cambio. Esta característica del ἥτορ, compartida con φρήν y con νόος, es una consecuencia lógica de su consideración como el centro representativo de la actitud de la persona ante un hecho determinado, pues ésta es susceptible de cambiar en función de las circunstancias. Por tanto, las conclusiones sobre la naturaleza del ἥτορ en estos pasajes tendrán una gran similitud con las del anterior parágrafo.

Los pasajes en cuestión son dos: el primero es *Il.* X 107, donde Néstor le dice a Agamenón que Zeus no va a cumplir todavía los νοήματα de Héctor, sino que éste

κήδεσι μοχθήσειν καὶ πλείοσιν, εἴ κεν' Ἀχιλλεὺς

ἐκ χόλου ἀργαλέοιο μεταστρέψει φίλον ἥτορ.

padecerá muchos trabajos aún si Aquiles

hiciera volver a su querido ἥτορ de la penosa cólera.

[cambiara su querido ἥτορ (alejándolo) de la penosa cólera]

Aquí se expresa la posibilidad de que Aquiles “haga volver” (el sentido literal de μεταστρέφω) el ἥτορ, de modo que, así, éste quede apartado de

la cólera que lo domina. Este “hacer volver” lo que significa realmente es un “cambiar”, esto es, sustituir o convertir una cosa en otra, por ejemplo, un modo de pensar y actuar (νόος, XV 52) o la expresión de dicho modo de pensar y actuar (μῦθος, XV 203). Por tanto, lo que se quiere decir es que Aquiles puede “cambiar” su ἦτορ, haciendo que el sentimiento pernicioso de la cólera deje de afectarle. De este modo, su ἦτορ cambiaría de índole, lo cual supondría, a su vez, una mudanza en la conducta del héroe. Así pues, ¿qué puede ser aquéllo que, al sufrir un cambio de naturaleza en el hombre, desemboque en un nuevo comportamiento? La respuesta no puede ser otra que la actitud, es decir, la forma de relacionarse con el mundo consistente en un modo específico de pensar, de sentir y de actuar. Por tanto, a lo que alude Néstor es a la posibilidad de que cambie en Aquiles su modo de concebir su situación, su forma de sentirse ante dicha situación (dominada por la cólera), y, por ende, su manera de comportarse frente a ella. Y son estos tres aspectos que conforman la actitud de Aquiles lo que Néstor designa con ἦτορ.⁶⁶⁸

Algo que es perfectamente aplicable al segundo pasaje que nos ocupa. Se trata de *Il.* XV 554, donde Héctor amonesta a Melanipo para que corra junto a él en ayuda de su primo caído en los siguientes términos:

οὕτω δὴ Μελάνιππε μεθήσομεν; οὐδέ νυ σοί περ
ἐντρέπεται φίλον ἦτορ ἀνεψιοῦ κταμένοιο;
*¿Así, Melanipo, nos desentenderemos? ¿Ni siquiera a tí
se te cambia el querido ἦτορ por la muerte de tu primo?*

⁶⁶⁸ Ya aludimos al valor de ἦτορ en este pasaje al ponerlo en relación con νόος en XV 52, llegando a las mismas conclusiones: cf. *supra*, pp. 396-7.

El significado propio de *ἐντρέπω* en voz media es el de “volverse hacia”, “preocuparse por”, de modo que lo que pregunta literalmente Héctor a Melanipo es si no es capaz de prestar atención a la muerte de su primo cambiando su *ἦτορ* de un estado anterior de indiferencia a otro de interés y preocupación⁶⁶⁹. Así pues, el *ἦτορ* pasa a encarnar, como en el pasaje anterior, la actitud de la persona, su disposición psicológica hacia alguien o algo, susceptible de trocarse en un sentido o en otro.

2.2.2.4. *ἦτορ como instancia afectada por pasiones*

En este párrafo pretendemos tratar aquellos pasajes en los que *ἦτορ* aparece como el centro interno en el que se revelan tanto los afectos y las emociones, como las sensaciones de carácter más físico que acompañan o en las que parece que se hace consistir dichas emociones.

La primera pasión vinculada con el *ἦτορ* es el temor, el cual se manifiesta con dos matices diferentes. En el primer pasaje, *Il.* III 31, Alejandro, al ver a Menelao adelantarse para enfrentarse con él,

. . . κατεπλήγη φίλον ἦτορ,
 ἄψ δ' ἐτάρων εἰς ἔθνος ἑχάζετο κῆρ' ἄλεείνων.
 . . . se le aturdió el querido ἦτορ
 y se retiró al grueso de los compañeros para evitar la muerte.

Aquí nos encontramos con el temor del que tiene miedo a perder la vida. Para expresar dicho temor, se recurre a la descripción de una sensación básicamente física que siente el individuo como propia del *ἦτορ*. Dicha

⁶⁶⁹ La misma expresión formular (*οὐδέ νυ σοί περ ἑντρέπεται φίλον ἦτορ*) se pone en boca de Atenea en *Od.* I 60 para llamar la atención a Zeus sobre la suerte de Odiseo. Cf. Kirk, *op. cit.*, nota a XV 553-9.

sensación es descrita por el verbo *καταπλήσσω*, cuyo uso se reduce a este pasaje en todo el poema. Por tanto, para deducir el carácter de la sensación en cuestión es necesario recurrir al simple *πλήσσω*, que significa “golpear, batir, chocar”. De este modo, podemos ver que se alude al latido especialmente fuerte del *ἦτορ* de Alejandro, que nace como respuesta orgánica a la representación mental de la amenaza que para la propia integridad supone la presencia de Menelao. Así pues, esta representación mental, a la que podemos reducir la emoción consistente en el temor a perder la vida, se expresa mediante una sensación física, un fuerte latido o un golpeo acusado del *ἦτορ*, que en este caso habría que concebir como un órgano interno que, al responder a sensaciones de origen externo, es concebido como el centro de las afecciones psíquicas que nacen de dichas sensaciones.

Algo similar a lo que ocurre en *Il.* X 93, donde Agamenón expresa su estado de ánimo en los siguientes términos:

*αἰνῶς γάρ Δαναῶν περιδείδια, οὐδέ μοι ἦτορ
 ἔμπεδον, ἀλλ' ἀλαλύκτῃμαι, κραδίη δέ μοι ἔξω
 95 στήθεων ἐκθρῶσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα.
 Temo muy terriblemente por los dánaos; mi ἦτορ
 no está firme, sino que estoy inquieto; el κραδίη me salta
 fuera del pecho, y me tiemblan abajo los relucientes miembros.*

Nos encontramos aquí con el segundo tipo de temor al que hacíamos referencia: se trata del miedo angustioso que se deriva de la preocupación por la suerte que corren aquellos por los que se tiene una cierta responsabilidad. Este temor, que es un sentimiento psíquico, aquí también se

describe haciendo alusión a los efectos físicos que dicho temor produce en el individuo: la falta de “firmeza” del ἦτορ, que, en este caso, hay que entenderla como una carencia de reposo o sosiego, es decir, de funcionamiento adecuado bajo condiciones normales, lo cual se confirma con el uso del *hápax legómenon* ἀλαλύκτημαι, que alude a la sensación de agitación derivada de un sentimiento de inquietud o angustia⁶⁷⁰; el latido inusualmente fuerte del κραδίη, cuyo golpeo parece que le va a hacer salir del pecho (cf. la analogía con ἦτορ en XXII 452 y 461); y, por último, el temblor de las piernas. Como en el pasaje anterior, el ἦτορ se concibe aquí también como un centro donde se manifiesta la afectividad del individuo; sin embargo, y aún tratándose de una instancia de carácter físico y de aparecer en analogía con el κραδίη, no parece circunscribirse sólo a esta función, sino que, además, aparece como un trasunto de la persona, encarnando, como en contextos anteriores, aquellos procesos psíquicos atribuibles al “yo”. Ello se deduce de la propia sintaxis de la frase οὐδέ μοι ἦτορ / ἔμπεδον, ἀλλ’ ἀλαλύκτημαι, donde se produce un cambio brusco de sujeto: en la primera proposición Agamenón habla en tercera persona, centrando en el ἦτορ, que es el sujeto, su estado de ánimo, mientras que en la subordinada Agamenón pasa, sin solución de continuidad, a hablar de sí mismo en primera persona, dando a entender que la emoción que siente vale tanto para él como para su ἦτορ. Pues, en efecto, todo proceso “psíquico” se refiere necesariamente a un “yo”, que es el que realmente piensa, siente, desea, etc... La atribución de estos fenómenos psicológicos a diversas partes

⁶⁷⁰ ἀλαλύκτημαι es un perfecto de ἀλυκτέω, “estar inquieto, agitado”, atestiguado en Hipócrates (*De mulierum affectibus*, 5.13 [Litttré]). Cf. Kirk (ed.), *op. cit.*, nota a X 94. En cuanto al significado, ya Apolonio el sofista lo glosaba con los verbos θορυβέω, en voz pasiva, “estar turbado”; πλανῶμαι, “estar confundido, equivocado”; y con la frase ἀλάσθαι τῇ διανοίᾳ “divagar con la mente” (*Apollonii...*, p. 22.33).

corporales o a instancias de carácter anímico, no son si no variantes expresivas de carácter locativo, al ser centros en los que se revelan más claramente dichos fenómenos. Pero es la persona como tal, como unidad individual reconocible como distinta de los demás, el sujeto de éstos. Por ello, dichas instancias, en cuanto asumen funciones psíquicas de la persona, adquieren el papel de “trasuntos del “yo”, esto es, de representantes substitutivos de una entidad individual. Y esto lo sabe muy bien Homero, para quien las expresiones con las que asocia procesos anímicos a instancias internas siempre son formas alternativas de alusión a estados psicológicos de la persona.

Estos dos pasajes nos han servido de ejemplo para mostrar la primera forma de expresión de la acción de un afecto en el ἦτορ de la persona: la descripción de la sensación física que sufre el ἦτορ por efecto de dicho afecto y cuya percepción se vincula con la toma de consciencia de éste. Pero estos pasajes no son los únicos. Existen otros similares para describir la aflicción o la cólera.

El primero de ellos ya lo hemos visto al tratar el carácter físico de ἦτορ. Se trata de XVII 111, donde Menelao se alejaba del cadáver de Patroclo como un león al que τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ / παχνοῦται, ἀέκων δέ τ' ἔβη ἀπὸ μεσσαύλοιο “su valeroso ἦτορ en las φρένες / se hiela, y se aparta forzado del establo”. Aquí se aprecia de forma clara la indiferenciación que para el poeta existe en algunos contextos entre la consciencia de un proceso emocional de carácter psíquico y la experimentación de la sensación física que sufre el ἦτορ cuando se adquiere dicha consciencia. Con ello, vemos que aquí ἦτορ tiene una significación doble pero complementaria: primero, como órgano interno en el que se producen fenómenos físicos que el individuo siente como afectos y

sentimientos psíquicos; y, segundo, como instancia que encarna la funciones que corresponden a la persona como tal.

Todo esto viene confirmado por los siguientes contextos. Así sucede en *Il.* XVI 509, donde, tras oír a Sarpedón moribundo,

Γλαύκῳ δ' αἰνὸν ἄχος γένετο φθογγῆς αἴοντι·

ὠρίνθη δέ οἱ ἦτορ ὃ τ' οὐ δύνατο προσαμῦναι.

Surgió una terrible aflicción en Glauco al percibir su voz;

y su ἦτορ se turbó, pues no podía socorrerlo.

Aquí se describe claramente el proceso psíquico que vive Glauco: éste, al oír la voz de Sarpedón pidiéndole que defienda su cadáver y evite que lo despojen, siente surgir en él un sentimiento de aflicción, por efecto del cual el ἦτορ “se turba”, es decir, literalmente “se agita”, sufre un movimiento violento, que la persona vincula con el padecimiento del afecto psíquico en cuestión: el pesar por no poder hacer nada por un compañero querido. Como vimos en el pasaje anterior, este sentido verbal supone en el ἦτορ una base física, de la misma forma que ocurría con θυμός en unos cuantos pasajes⁶⁷¹, pero ello no evita asimismo la consideración de un sentido más figurado, por el que ἦτορ asume la función emocional de la aflicción que corresponde a la persona como tal.

Las mismas conclusiones cabe sacar de *Il.* XXIV 585, donde se dice que Aquiles ordenó lavar el cadáver de Héctor lejos de la vista de Príamo,

μηδ' ὁ μὲν ἀχνυμένην κραδίη χόλον οὐκ ἐρύσαιτο

585 *παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ' ὠρινθείη φίλον ἦτορ,*

⁶⁷¹ Cf., *supra*, p. 58.

καί ἐ κατακτείνειε, Διὸς δ' ἀλίτῃται ἐφετμάς.

*no fuera que (Príamo) no contuviera la cólera en el afligido κραδίη
al ver a su hijo y que se le turbara el querido ἦτορ a Aquiles,
y éste lo matara, y de Zeus violara los mandamientos.*

En este caso, la “turbación” o “agitación” expresada por el verbo ὀρίνω no describe la sensación producida en el ἦτορ por la aflicción, sino por la irritación o la cólera, la cual puede llevar a Aquiles a actuar de forma impropia. Esa sensación, que sería física, vendría a identificarse con la percepción del sentimiento mismo, sirviendo lo uno para denotar lo otro. El ἦτορ tendría el mismo papel que en el pasaje anterior.

Esa identificación entre sensación “fisiológica” y emoción psíquica se hace quizá aún más evidente en *Il.* IX 705, donde Diomedes, tras comer y beber con Odiseo y Agamenón, dice:

ἀλλ' ἄγεθ' ὥς ἂν ἐγὼ εἴπω πειθώμεθα πάντες·

705 νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ
σίτου καὶ οἴνοιο· τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή·

Mas, ea, lo que yo os diga obedezcamos todos:

acostaos, deleitados [satisfechos] en el ἦτορ

con la comida y el vino: pues ya tenemos fuerza y coraje.

La clave de esa indiferenciación entre sensación y emoción está en el significado de *τεταρπόμενος*, participio medio de *τέρπω*, verbo que expresa tanto el hecho de “saciarse” o “quedarse satisfecho” (sobre todo de llanto, XXIII 10, 98, XXIV 513), como el de “deleitarse” o “divertirse” con algo (con el juego, II 774; con la conversación, XI 643; o con la fornicación, IX 186, 189). Por tanto, incluye en su significado una mera sensación física,

como es la de “saciedad”, con un sentimiento psicológico de placer y deleite que se experimenta normalmente tras una percepción sensible de tipo visual o acústico. Este sentimiento psicológico suele tener su sede, como vimos, tanto en el *θυμός* (IX 189, XXI 45), como en la *φρήν* (I 474, IX 186, XIX 19, XX 23). Sin embargo, mientras que *θυμός* y *φρήν* son el asiento de una emoción puramente psíquica, en el caso de *ἥτορ* caben ambos sentidos. El proceso es similar al que acabamos de ver en anteriores pasajes, aunque en esta ocasión la emoción no es simultánea a la sensación física que la acompaña, sino que, más bien, la sensación de saciedad que se produce tras comer y beber en abundancia es la que provoca en el hombre homérico ese sentimiento de bienestar y placer que aquél localiza en el *ἥτορ*. Que este órgano encarne un proceso psíquico no es sino la consecuencia lógica de ser el lugar donde la persona siente la sensación de saciedad, pues no hay que olvidar que el *ἥτορ*, desde un punto de vista puramente material, se podría concebir como un receptor de alimentos⁶⁷² (cf. XIX 307). Por tanto, el *ἥτορ* viene a cumplir una doble función: la de ser sede física de sensaciones fisiológicas, y la de encarnar emociones psíquicas.

Pero la expresión de la acción de los afectos en el *ἥτορ* no se agota aquí. Existe otra forma de describir su presencia: hacer partícipe al *ἥτορ* del estado emocional de la persona mediante el uso del acusativo de relación, de modo que se atribuye dicho estado directamente al individuo, pero haciéndolo residir en el *ἥτορ*, el cual aparece como instancia locativa.

En este sentido tenemos los siguientes pasajes: en el primero de ellos, *Il.* V 364, se dice de Afrodita, que se disponía a regresar al Olimpo después de haber sido herida por Diomedes, lo siguiente:

⁶⁷² Cf. lo que decíamos arriba, pp. 515-6, comentando *Il.* XIX 307.

ἦ δ' ἐς δίφρον ἔβαινεν ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ,
 ella montó en el carro afligida en su querido ἦτορ.

Aquí ἦτορ aparece como el ámbito en el que se asienta la aflicción que siente la diosa al ser herida y humillada por un mortal. Dicho sentimiento (aquí ἄχος, pues ἀκηχέμενος es el participio perfecto medio de ἀκαχίζω, verbo derivado de la misma raíz que el sustantivo), que suele tener en el poema un carácter de pesar por la muerte de un ser querido o por la perspectiva de esa muerte (por ej., *Il.* V 24, VI 486, XVIII 29, XIX 312, etc.), aquí aparece entreverado de connotaciones físicas, pues alude también a la angustia producida por los dolores causados por la herida, tal como se desprende del uso del verbo τείρω unos versos antes para expresar el estado de la diosa (cf. v. 352)⁶⁷³.

En los dos siguientes pasajes, la aflicción del ἦτορ tiene otros matices. En *Il.* VIII 437, se dice que Hera y Atenea, que acaban de ser conminadas por Zeus para que se abstengan de intervenir a favor de los aqueos,

αὐταὶ δὲ χρυσέοισιν ἐπὶ κλισμοῖσι κάθιζον
 μίγδ' ἄλλοισι θεοῖσι, φίλον τετιημέναι ἦτορ.
 sobre áureos tronos se sentaron
 junto a los demás dioses, afligidas en su querido ἦτορ.

⁶⁷³ Como vimos en otra parte (cf. *supra*, p. 266), el verbo τείρω, que tiene la connotación de una disminución por desgaste, hace referencia tanto a la fatiga que se apodera del θυμός por un gran esfuerzo (*Il.* XVII 744), como a la aflicción (πένθος) que sufre el propio θυμός de Deífobo al oír los requerimientos de sus padres para que no fuera a la lucha (XXII 242), y al pesar y a la angustia que prenden en las φρένες de Héctor y que son provocadas por los dolores que le causan a Héctor sus heridas (XV 61).

Mientras que en XI 556, Zeus infunde miedo a Áyax, quien empieza a retroceder como un león que, a pesar de intentar atacar al ganado, es ahuyentado por los hombres y los perros, hasta que

555 ἡῶθεν δ' ἀπὸ νόσφιν ἔβη τετιηότι θυμῶ·
 ὥς Αἴας τότ' ἀπὸ Τρώων τετιημένος ἦτορ
 ἦϊε πόλλ' ἀέκων· περὶ γὰρ δίε νηυσὶν' Αἰχαιῶν.
con la aurora se marcha lejos con el θυμός afligido;
así entonces Áyax de los troyanos, afligido en el ἦτορ,
se alejaba muy contrariado, pues mucho temía por las naves de los
aqueos.

Aunque hemos traducido el participio pasivo *τετιημένος* por “afligido” en ambos casos, se trata evidentemente de aflicciones de diverso cariz⁶⁷⁴. En el primer pasaje se trata de una aflicción tamizada de un profundo rencor hacia Zeus (*χόλος*, VIII 460-1), pues no estamos sólo ante la tristeza que se deriva de la impotencia, sino también ante la cólera que surge en dos diosas orgullosas cuando no se les permite hacer su voluntad. Mientras que en el segundo la aflicción de Áyax es un sentimiento de pena entreverado de temor por la suerte de los aqueos, y de contrariedad y rabia por tener que ceder a pesar de su deseo de resistir. Que estos dos afectos se apliquen directamente a las personas que los padecen, siendo el *ἦτορ* la parte afectada por ellos, no significa sólo que el *ἦτορ* (como el *θυμός* en XI 555, XVII 664, XXIV 283) se entiende como la sede de dichos afectos, sino también que es concebido como una especie de sustituto afectivo del propio

⁶⁷⁴ Este participio, aunque en voz activa, expresa también en el poema la posesión de una aflicción derivada de una situación penosa (IX 13, 30, 695), o de la desolación producida por el miedo de la muerte de un ser querido (XXIV 283).

individuo. Así, ἦτορ, además de aparecer como una precisión del lugar donde la aflicción actúa, encarna en sí un sentimiento que es propiedad de la totalidad de la persona⁶⁷⁵.

Pero eso no es todo, como vemos, XI 556 es estrictamente paralelo a XVII 111, donde se expresaba con un símil muy parecido el mismo sentimiento de pesar que acompaña al héroe que, contra su voluntad, no tiene más remedio que abandonar su posición en la lucha. El sentido de lo que se quiere decir en ambos pasajes es el mismo, lo único que cambia es el modo de expresión: en XVII 111 se describía el sentimiento de Menelao mediante la sensación física que el héroe experimentaba en el ἦτορ cuando tomaba consciencia de él, mientras que en XI 556 se describe el sentimiento de Áyax considerándolo como un estado emocional del ἦτορ, el cual asume un papel, como paciente de dicho estado, que en el fondo corresponde a la persona. Por tanto, se vinculan como modos de expresión alternativos de un mismo fenómeno emocional, la descripción de la sensación que éste provoca en el ἦτορ, la atribución a éste de dicho fenómeno, y su consideración como estado afectivo de la propia persona, aunque teniendo su sede en el ἦτορ.

El último pasaje en el que se emplea un participio para atribuir la aflicción al ἦτορ es *Il.* IX 9, donde se dice que Agamenón, ante la huida de los aqueos, estaba

. . . ἄχει μεγάλῳ βεβολημένος ἦτορ

⁶⁷⁵ Por ello, no podemos estar de acuerdo con la aseveración de Jahn (*op. cit.*, p. 207) de que ἦτορ en VIII 437 no tiene valor semántico alguno. Para hacer esta afirmación, Jahn compara este verso con VIII 447, donde Zeus, al darse cuenta de la contrariedad de Hera y Atenea, les pregunta: τίφθ' οὔτω τετίησθον, Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη; “¿por qué os afligís de esta manera, Atenea y Hera?”, usando el mismo verbo sin hacer referencia a ἦτορ, con lo que Jahn deduce que ἦτορ no contribuye en nada a la descripción el estado psíquico de las diosas. Nosotros pensamos, sin embargo, que el uso de ἦτορ es una variante expresiva que, si bien puede deberse a criterios formularios y métricos, no niega su valor semántico como centro afectivo y referente psíquico del individuo.

. . . herido en su ἦτορ por una gran aflicción.

Βεβολημένος es seguramente el participio perfecto pasivo de *βάλλω*, “disparar, alcanzar”⁶⁷⁶, el cual se emplea aquí metafóricamente para aludir a las “heridas” causadas no por el bronce, sino por los afectos (cf. unos versos antes la expresión *πένθει δ’ ἄτλήτῳ βεβολήατο*, “estaban heridos de insufrible dolor”, IX 3)⁶⁷⁷. En todo caso, el sentido del verso es el mismo que en los pasajes anteriores, ocupando el ἦτορ el lugar que correspondería a la persona como paciente de la aflicción causada por la penosa situación del ejército aqueo.

Algo que se aplicable asimismo a otro pasaje estrictamente paralelo a éste. Nos referimos a *Il.* XIX 366, donde se dice de Aquiles que

365 τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλε, τῷ δέ οἱ ὄσσε

λαμπέσθην ὥς εἴ τε πυρὸς σέλας, ἐν δέ οἱ ἦτορ

δῦν’ ἄχος ἄτλητον.

sus dientes rechinaban, los dos ojos

le brillaban como si fueran llamaradas de fuego, y en su interior

una insufrible aflicción inundaba el ἦτορ.

Como vemos, la frase *ἐν δέ οἱ ἦτορ / δῦν’ ἄχος ἄτλητον* no es otra cosa que una variante de *ἄχει μέγῳ βεβολημένος ἦτορ*, donde

⁶⁷⁶ Así lo cree también Zenódoto, quien en IX 3, en vez de la forma de pluscuamperfecto *βεβολήατο*, leía la forma regular *βεβλήατο* (escolio a IX 3, Erbse). Cf. también Kirk (ed.) *op. cit.*, nota a IX 3. Por otro lado, LSJ (*op. cit.* s.v. **βολέω*) suponen que es una forma del inusitado **βολέω*, “estar afligido por el dolor”. Mientras que Chantraine dice que forma parte de algunos perfectos en voz media con alargamiento en *e*, y que, junto con el pluscuamperfecto *βεβολήατο*, constituye una forma singular que supone quizá la existencia de un perfecto **βέβολα* o de un presente **βολέω*, que, según Aristarco, se emplean metafóricamente hablando de “heridas morales” (*Gram. hom.*, I, p. 435).

⁶⁷⁷ De todas formas, *ἄχει μέγῳ βεβολημένος ἦτορ* parece una expresión formular. Cf. *Od.* X 247, *κῆρ ἄχει μέγῳ βεβολημένος* (Kirk, ed., *op. cit.*, nota a IX 9).

ἦτορ representa la instancia donde se hace evidente en el individuo la presencia del ἄχος. Tanto en un caso como en el otro, los sentimientos y las pasiones no son más que tomas de consciencia de la persona, la cual tiende a considerar sus estados de ánimo como fuerzas activas que actúan en algunos de sus órganos internos, en los cuales suele sentir las sensaciones físicas que acompañan precisamente a esas tomas de consciencia de su estado psíquico a las que denomina ἄχος, χόλος, πένθος, etc... De este modo, como el individuo homérico, al sentir una emoción o afecto cualquiera, percibe en seguida los efectos físicos que en dichos órganos internos acompañan a aquéllos, vemos que resulta del todo lógico lo que hemos podido comprobar en pasajes anteriores: que la descripción de dichos efectos o sensaciones físicas sirvan igualmente para hacer constar la presencia de las emociones o afectos a los que aquéllas acompañan.

Para terminar con este grupo de pasajes, hemos de hacer referencia a *Il.* XIV 367, donde Poseidón dice que si Héctor se jacta de vencer a los aqueos es porque Aquiles

νηυσὶν ἐπὶ γλαφυρῇσι μένει κεχολωμένος ἦτορ

permanece junto a las huecas naves encolerizado en el ἦτορ.

Podemos apreciar que la cólera que se ha apoderado de Aquiles tras su enfrentamiento con Agamenón (cf. *μάλα θυμῶ κεχολωμένον*, “estoy muy encolerizado en mi θυμός”, I 217) se localiza en su ἦτορ, el cual, como ya hemos notado, se entiende no sólo como el ámbito desde el que se toma consciencia de dicho afecto (de forma análoga con el θυμός), sino también como un trasunto interior de la propia persona, asumiendo una función afectiva que es atribuible al “yo”.

3. Κῆρ

3.1. Primera aproximación al sentido de κῆρ atendiendo a la etimología

Como otras muchas palabras griegas, κῆρ también ha suscitado cuestiones sobre su origen desde la Antigüedad. La etimología más recurrente entre los eruditos antiguos es la que relaciona el término con καῦσις “calor ardiente”, pues, sobre la base de la identificación de κῆρ con ψυχή, se decía que ésta era “el calor innato” (τὸ ἐμφυτον θερμόν)⁶⁷⁸. Evidentemente, se trata de una etimología falsa, pues se basa en una interpretación semántica del término y no en criterios lingüísticos.

En nuestros tiempos, existe un acuerdo total entre los estudiosos sobre la procedencia del término κῆρ y sobre su relación con otras palabras de la misma raíz indoeuropea⁶⁷⁹. Dicha raíz parece ser *kērd,⁶⁸⁰ “corazón”, de la que el griego κῆρ sería un antiguo nombre-raíz neutro de carácter inanimado construido a partir de la pérdida de la dental, y donde la conservación de la vocal larga podría explicarse por el carácter monosílabo de la palabra⁶⁸¹. Además, la alternancia vocálica debía estar presente en la flexión desde un principio (cf. por ej, el lat. *cor*, *cordis*, que supone una raíz

⁶⁷⁸ Esta etimología, que aparece en el escolio bTt a *Il.* IV 44 (παρὰ τὴν καῦσιν. τὸ δὲ ἐμφυτον θερμόν φασι εἶναι τὴν ψυχὴν “por καῦσις, pues dicen que la ψυχὴ es el calor innato”), es repetida, por ejemplo, por el léxico Suida (κῆρ δὲ ἡ ψυχὴ· ὅτι διάπυρος ἐστὶ. τὸ γὰρ ἐμφυτον θερμόν, τοῦτο ψυχὴ, “κῆρ es la ψυχὴ, que es ardiente, pues la ψυχὴ es el calor innato”, *Suidae*..., kappa 1530) y por el *Etimologicon Magnum* (511,12ss.), que utiliza las mismas palabras que el escolio, aunque añade en una de sus etimologías posibles el verbo del que se deriva καῦσις, καίω “quemar”, en la siguiente derivación: τὸ καῶ, τὸ καίω, κέαρ· καὶ κατὰ συναίρεσιν, κῆρ, “καῶ, καίω, κέαρ, y por sinéresis (contracción de las vocales), κῆρ”.

⁶⁷⁹ Sobre la etimología de κῆρ, se pueden consultar los diccionarios ya citados: Walde, *Verg. Wb. der Ind. Spr.*, s.v. *kered*; Pokorny, *Ind. etym. Wb.*, I, s.v. *kered*–; Frisk, *Griech. etym. Wb.*, s.v. *καρδία*; Chantraine, *Dict. etym.*, s.v. *καρδία*.

⁶⁸⁰ La misma raíz que la de *καρδία*, por metátesis, *κραδία*, (jón.) *κραδίη*. Por tanto, lo que se diga aquí es válido también para este término.

⁶⁸¹ Como señala Chantraine, *ibid.*, la vocal larga con acento circunflejo se conserva en otros neutros monosílabos antiguos como δῶ (= δῶμα, casa) etc.

indoeuropea **k̑rd-*, en griego **καρδός*), de modo que la forma en dativo *κῆρι* parece formada sobre el nominativo *κῆρ* con posterioridad a la caída de la *-d* final de la raíz⁶⁸². Existen numerosos equivalentes con el mismo significado en las distintas lenguas indoeuropeas. Así, por ejemplo, con alargamiento en *-i* de la raíz (ind. **kērd(i)-*), tenemos el armenio *sirt* “corazón”, el lituano *šird-īs* “corazón, médula de los árboles”, el hitita *ke-ir* (gen. *kard-iaš*) o el antiguo indio *hárđi*. Sufijaciones secundarias aparecen en otras lenguas, como en el gótico *hairt-o* (gen. *hairtins* < **kērd-on-*), el antiguo irlandés *cride*, bretón *kreiz* “corazón, medio” (< **kred-io-m*), o el antiguo eslavo *srudice* (y el derivado *srěda* “medio” < **serd-a*).

Por tanto, la etimología de *κῆρ* nos revela que este término (de carácter muy arcaico) forma parte de una familia de palabras indoeuropeas que designaban al “corazón” como centro de la persona, por lo que Homero debió heredar un término con un claro sentido físico desde un principio⁶⁸³.

3.2. Segunda delimitación del sentido de *κῆρ* según el criterio del grado de implicación en la vida psíquica de la persona

Como hemos visto que ocurre con *ἦτορ*, las ocurrencias del término *κῆρ* en el poema pueden dividirse en dos grupos según el grado de implicación en los procesos psíquicos de las realidades que dicho término designe: en un primer grupo, englobaremos el único pasaje en el que *κῆρ* hace referencia a una entidad ajena a cualquier fenómeno psíquico, esto es, a una realidad material y concreta; después, en un segundo grupo, aludiremos

⁶⁸² Cf. Chantraine, *Gram. hom.*, I, p. 229.

⁶⁸³ Algunos autores consideran que *κῆρ* (y *καρδίη*) debían tener desde un principio el sentido de sede tanto de la fuerza vital, como de las sensaciones físicas que son confundidas con los sentimientos psicológicos a las que van unidas, de modo que, desde muy antiguo, la noción de “corazón” debió de ser mixta: tanto anatómica, como funcional (cf. Böhme, *op. cit.*, pp. 10-11; Snell, *Gnomon*, p. 76; Schick, *op. cit.*, p. 229).

a los restantes pasajes en los que κῆρ denota una instancia con una implicación más clara en la vida psíquica de la persona.

3.2.1. κῆρ como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos

Aquí sólo podemos traer a colación un pasaje en el que κῆρ es del todo ajeno a la vida psíquica del individuo. Se trata del ya mencionado *Il.* XVI 481, en el que se precisa el lugar donde Patroclo hiere de muerte a Sarpedón:

ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχονται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ
donde las φρένες encierran a ambos lados el denso κῆρ.

Es evidente que κῆρ designa aquí únicamente un órgano corporal⁶⁸⁴. En cuanto a qué parte del cuerpo se trate, parece claro que es el “corazón”⁶⁸⁵. En ello coinciden los diccionarios y los estudiosos modernos. Sin embargo, para los comentaristas antiguos no hay coincidencia en este punto. Si bien para los escolios bT y Til a *Il.* XVI 481 (Erbse), κῆρ viene a ser un sinónimo de καρδία, término que designa sin duda el “corazón”, para otros la referencia es otra. Así, en el léxico de Apolonio el sofista, se identifica el κῆρ en este pasaje con el “pericardio” (περικάρδιον)⁶⁸⁶, interpretación similar a la que hace Eustacio, quien dice que κῆρ es lo que rodea el καρδία, “corazón”, la parte del cuerpo que resulta más vital para el

⁶⁸⁴ Cf. Kirk (ed.) nota a XVI 481, quien dice que κῆρ tiene sentido físico sólo aquí y, quizá, en *Il.* XIV 139s., frente al sentido metafórico que tiene en *Od.* XIX 516, donde aparece en la misma expresión: ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ.

⁶⁸⁵ Ya nos hemos pronunciado en este sentido más arriba, p. 512.

⁶⁸⁶ Cf. *Apollonii...*, p. 9.12: ἀδινὸν κῆρ· τὸ περικάρδιον κῆρ, “κῆρ es el pericardio”.

hombre, pues es la morada de la *ψυχή*, la “vida”. Por eso, según este autor, se dice un poco más adelante que Patroclo, al sacar la lanza, se llevó al mismo tiempo la *ψυχή* de Sarpedón (XVI 505)⁶⁸⁷. Pero la mayoría aún da un paso más, identificando aquí también directamente *κῆρ* con la *ψυχή*, la cual, como ocurre con Eustacio, no debe entenderse aquí como “alma”, sino más bien como la “vida” que se escapa⁶⁸⁸. Identificación que resulta lógica si pensamos que el corazón es el órgano que, con su movimiento, mantiene al hombre vivo, y que es natural la transferencia de sentido desde “órgano que posibilita la vida” hasta la “vida” misma. En todo caso, nosotros pensamos que, teniendo en cuenta la evidencia etimológica, aquí se trata del “corazón”, siendo las soluciones alternativas propuestas interpretaciones del propio pasaje.

3.2.2. *κῆρ* como instancia directamente implicada en procesos psíquicos

Este segundo grupo de pasajes lo forman aquéllos en los que *κῆρ* aparece encarnando de alguna manera la vida psíquica de la persona, hasta

⁶⁸⁷ Cf. *Eustathii...*, vol. 3, p. 887: “ἀμφ’ ἀδινὸν κῆρ”, ὃ ἐστὶ περὶ τὴν καρδίαν, ὅπερ ἀδινὸν λέγει διὰ τὴν τοῦ σπλάγχνου πυκνότητα. πυκνὴ γὰρ καὶ νευρώδης ἡ καρδία. καὶ προῖων δὲ “βεβλημένον ἦτορ” λέγει ἐπὶ Σαρπηδόνοσ. κῆρ δὲ καὶ ἦτορ ταῦτά. Δῆλον δ’ ὅτι ψυχή οὐ βάλλεται, ἀλλὰ τὸ ῥηθὲν μόνιον τὸ καιριώτατον εἰς τὸ ζῆν, ὅπερ καὶ ἐκ τοῦ κῆρ παράγεται (...) βάλλεται κῆρ καὶ ἦτορ, ἦγουν ὁ περὶ καρδίαν τόπος, ὃς οἶόν τις ἐστὶα τῆς ἐν ἡμῖν οἰκοδεσποτούσης ψυχῆς ἐστίν. “Οθεν ποιητικώτερον φράζων” Ομηρος ἐρεῖ μετ’ ὀλίγα, ὅτι Πάτροκλος ἐξελκύσας τὸ δόρυ ἅμα καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ Σαρπηδόνοσ ἐξείρυσεν. “ἀμφ’ ἀδινὸν κῆρ”, lo que está alrededor del corazón, al cual llama (el poeta) ἀδινὸν por el espesor de la viscera. Pues el corazón es espeso y fibroso. (El poeta) dice más adelante sobre Sarpedón “βεβλημένον ἦτορ”. κῆρ y ἦτορ son la misma cosa. Es evidente que el alma no es alcanzada, sino la parte dicha, la más vital para el ser vivo, que se conduce desde el κῆρ. (...) ... son alcanzados el κῆρ y el ἦτορ, es decir, el lugar que rodea el corazón, que es como una morada del alma, que es la dueña de la casa en nosotros. De donde, hablando de forma más poética, dice Homero un poco más adelante que Patroclo, al sacar la lanza, arrancó al mismo tiempo el alma de Sarpedón.”

⁶⁸⁸ Así, por ej., Aristónico, citado por el escolio A a *Il.* XVI 481 (Erbse), dice que Patroclo alcanzó a Sarpedón donde αἱ φρένες ἐγκαθειργμέναι εἰσὶ περὶ τὴν ψυχὴν “las φρένες están encerrando alrededor la *ψυχή*”. De forma similar, Hesiquio glosa ἀδινὸν κῆρ con πυκνὴν ψυχὴν “fuerte vida” (*Hesychii...*, alpha 1139).

el punto de que, en algunos contextos, y al igual que ocurría con ἦτορ, llega a convertirse en un trasunto del propio “yo”.

Para analizar el sentido de κῆρ en estos pasajes seguiremos, como con ἦτορ, el criterio del *modo de implicación* en los procesos psíquicos del individuo. Según este criterio, tenemos cuatro subgrupos: un primero en el que κῆρ aparece como una entidad interna con papel activo en procesos psíquicos; un segundo donde κῆρ adopta el papel de trasunto del propio “yo”; un tercero en el que analizamos aquellos pasajes en los que κῆρ es susceptible de ser objeto de cambio; y un último donde κῆρ viene a ser una instancia afectada por pasiones.

3.2.2.1. *κῆρ como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos*

Aquí vamos a ocuparnos de aquellos pasajes cuyo común denominador es la presencia de κῆρ como sujeto de verbos que denotan diversas actividades psíquicas, en general de carácter emocional. En este sentido, pues, κῆρ asume un papel en la vida anímica de la persona que lo convierte en el centro representativo de ésta en lo referente a su funcionamiento psicológico y, por ende, en una instancia que encarna parte de lo que configura su identidad.

Esto es así en el primer pasaje que requiere nuestra atención. Se trata de *Il.* VI 523, donde Héctor recrimina a Paris su tardanza en reunirse con él en los siguientes términos:

δαιμόνι' οὐκ ἄν τις τοι ἀνὴρ ὃς ἐναΐσιμος εἴη
ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι·

ἀλλὰ ἐκὼν μεθιεῖς τε καὶ οὐκ ἐθέλεις· τὸ δ' ἐμὸν κῆρ
 ἄχνηται ἐν θυμῷ, ὅθ' ὑπὲρ σέθεν αἴσχε' ἀκούω

525 πρὸς Τρώων, οἳ ἔχουσι πολὺν πόνον εἵνεκα σεῖο.

¡Desgraciado! Ningún varón que fuera sensato

despreciaría tu labor en la lucha, pues eres valeroso.

Pero flojeas de grado y no quieres (pelear); mi κῆρ

se aflige en el θυμός cuando sobre tí oigo cosas vergonzantes

a los troyanos, que soportan muchos trabajos por tu causa.

Lo primero que debe ocuparnos es la forma de expresión utilizada por Héctor para referirse a la aflicción que siente al oír las descalificaciones que los troyanos dirigen a Paris. Utiliza indistintamente, para referirse a sí mismo, la primera y la tercera persona. En tercera persona expresa su aflicción, mientras que en primera persona alude a su percepción auditiva que origina dicho sentimiento. Pero para que este cambio de persona no resulte chocante, el sujeto alternativo empleado debe servir de sustituto del propio “yo”, de modo que, a pesar de dicho cambio, el referente siga siendo el mismo. Ésta es, a nuestro juicio, la clave de este pasaje. El procedimiento expresivo utilizado no es nuevo. Ya lo vimos más arriba con ἦτορ, y lo vemos también en un pasaje al que ya hicimos mención⁶⁸⁹, y que es paralelo a éste. Nos referimos a *Il.* XIV 39, donde se decía que Odiseo, Diomedes y Agamenón marchaban juntos deseosos de ver el combate, y “su θυμός se afligía en el pecho” (ἄχνητο δέ σφι / θυμός ἐνὶ στήθεσσιν). En seguida vemos que el pasaje que nos ocupa y éste son variantes el uno del otro: sobre la base del mismo estado emocional expresado, κῆρ hace las veces de θυμός, mientras que la localización ἐν θυμῷ no sería más que

⁶⁸⁹ Cf. *supra*, p. 108.

una forma alternativa de ἐνὶ στήθεσσι en cuanto sede imprecisa de todo tipo de afectos en el interior de la persona. Además, si comparamos estos dos pasajes con los demás contextos en los que se usa el verbo ἄχυνμαι, vemos que, mientras que en dichos contextos éste siempre viene referido a personas (o a animales, cf. XVIII 320), en VI 523 y en XIV 39 el verbo concuerda respectivamente con κῆρ y con θυμός. Esto nos confirma que ambas instancias anímicas representan, por sinécdoque, al individuo como tal, y que su papel como partes de éste es el de servir como sus substitutos personales dentro de la concepción de la vida psíquica que tiene el hombre homérico. En cuanto a qué referencia concreta tenga aquí κῆρ, pensamos que puede designar el “corazón” en cuanto sede interna de emociones que el hombre homérico hace objeto de personificación a la hora de representarse la propia experiencia psíquica.

A las mismas conclusiones llegamos en el siguiente pasaje, II. XII 45, donde se dice que Héctor se batía como un león o un jabalí que, haciendo frente a un grupo compacto de cazadores que disparan sus dardos,

45 . . . τοῦ δ' οὐ ποτε κυδάλιμον κῆρ
 ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται, ἀγνηορίη δέ μιν ἔκτα·
 ταρφέα τε στρέφεται στίχας ἀνδρῶν πειρητίζων·
 ὅππῃ τ' ἰθύσῃ τῇ εἴκουσι στίχες ἀνδρῶν·
 . . . su ilustre κῆρ en ningún momento
 se asusta ni se ahuyenta, pero su valor lo mata,
 y se revuelve una y otra vez atacando las filas de hombres
 y por donde derecho se lanza ceden las filas de varones.

El término *κῆρ* aparece de nuevo substituyendo al individuo, en este caso un animal, asumiendo los procesos afectivos de los que es objeto (aquí más bien la carencia de éstos): el miedo y el temor que desemboca en la huida. Como en el pasaje anterior, los verbos aquí utilizados van siempre referidos, a lo largo del poema, a seres individuales (personas o animales), no a entidades internas, incluso en otro pasaje paralelo en el que aparece la misma hendiádis que forman los verbos *ταρβέω* y *φοβέω*, *Il.* XXI 574, donde, en otro símil, se dice que Anténor aguardaba a Aquiles igual que una pantera *οὐδέ τι θυμῶ ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται* “ni se asusta ni se ayulenta en su *θυμός*” ante el cazador. Como vemos, se hace aquí un uso de *θυμός* similar al del pasaje anterior, designando la sede interna del estado emocional que ambos verbos expresan. Este consideración de *θυμός* no viene a ser más que una variante expresiva de lo que *κῆρ* representa en el pasaje que nos ocupa, pues aquél asume un papel de asiento de un afecto en el individuo que no es más que el primer paso para que se pueda hacer de dicho asiento el referente personal que lo sufre, esto es, la totalidad del individuo, que es lo que *κῆρ* designa. Por tanto, podemos comprobar el mismo proceso de personificación al que antes hicimos referencia.

Proceso que aún se puede apreciar en un último pasaje, *Il.* XIV 139, donde Poseidón le dice lo siguiente a Agamenón respecto de Aquiles:

Ατρεΐδῃ νῦν δὴ πού' Αχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ

140 *γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι φόνον καὶ φύζαν' Αχαιῶν*

δερκομένῳ, ἐπεὶ οὐ οἱ ἐνὶ φρένες οὐδ' ἥβαιαί.

*¡Atrida! Seguro que ahora en algún lugar el κῆρ funesto de Aquiles
se alegra en el pecho al ver la muerte y la huida de los aqueos,
pues no tiene dentro de él las más mínimas φρένες.*

Donde se hace a κῆρ el responsable de los procesos psíquicos que experimenta el propio Aquiles, en concreto, la alegría derivada de su falta de consideración hacia los compañeros de lucha. La forma expresiva utilizada, el sintagma Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ, el cual hace las veces del nombre del héroe, más que una alusión al corazón del Pelida como sede de la alegría, es una denominación directa de Aquiles como sujeto de un determinado estado emocional y mental, esto es, una variante expresiva de lo que se hace, por ejemplo, en XXIV 39ss., donde Apolo dice: ὀλοῶ Ἀχιλλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν, / ᾧ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα / γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, “al funesto Aquiles, dioses, pretendéis ayudar, a quien no tiene φρένες ajustadas ni juicio flexible en el pecho”, haciendo referencia directa al Pelida como alguien que es funesto y que carece de la capacidad de juicio que conlleva la posesión de αἰδώς.⁶⁹⁰ Por tanto, el uso de κῆρ en XIV 139 parece un mero recurso expresivo sobre la base de una sinécdoque mediante la cual una parte de la persona hace las veces de la totalidad de ella.

Por último, y como integrante de este grupo de pasajes, cabe citar a *Il.* XIX 319, en el que Aquiles, recordando a Patroclo, dice:

νῦν δὲ σὺ μὲν κεῖσθαι δεδαΐγμένος, αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ
 320 ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος ἐνδον ἐόντων
 σῇ ποθῇ · οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθοιμι,
Pero ahora tú yaces desgarrado, y mi κῆρ
está ayuno de la comida y la bebida que hay dentro
por la añoranza de tí. Ninguna otra cosa peor puedo sufrir.

⁶⁹⁰ Cf. *supra*, p. 278.

Aquí el empleo de κῆρ parece obedecer al mismo recurso estilístico ya mencionado: el uso metonímico del término por el que se da la impresión que se produce un desdoblamiento de la personalidad de Aquiles para dar más fuerza a su añoranza, de tal forma que parece que no sólo es él como tal el que añora a Patroclo, sino también su κῆρ, el cual también se queda ayuno de comida y bebida en recuerdo de su memoria. Así, de un órgano interno que, por analogía con ἥτορ, pudiera tener relación con los procesos digestivos⁶⁹¹, se hace un trasunto de la propia persona tomando como base de la identificación el ayuno causado por la aflicción⁶⁹². De este modo, si el κῆρ de Aquiles ayuna como él, parece natural que pueda también añorar al compañero muerto.

Así pues, hemos visto en este párrafo que el κῆρ, mediante la asunción como instancia activa de funciones psíquicas que adquieren completo sentido en cuanto referibles al “yo”, adquiere un papel de trasunto de la persona que se va a hacer aún más evidente si cabe en los siguientes pasajes.

3.2.2.2. κῆρ como trasunto del propio “yo”

En este párrafo, queremos tratar aquellos pasajes en los que κῆρ aparece en locuciones empleadas para hacer referencia a individuos concretos o a un conjunto de ellos, asumiendo, por tanto, una entidad personal equivalente a la del propio individuo.

⁶⁹¹ Cf. unos versos más arriba XIX 307. Por otro lado, Bolelli también piensa que tras la expresión “corazón ayuno” hay algo más que una mera imagen poética (*op. cit.*, p. 74).

⁶⁹² De hecho, un poco más adelante se usa el mismo adjetivo ἄκμηνος “ayuno, sin probar (algo)” aplicado directamente a Aquiles (XIX 346).

Nos referimos sobre todo a dos pasajes: el primero es *Il.* II 851, donde, en el catálogo de los troyanos, cuando le toca el turno a los paflagonios, se dice:

Παφλαγόνων δ' ἡγεῖτο Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ
ἐξ Ἑνετῶν, ὅθεν ἡμιόνων γένος ἀγροτεράων,
De los paflagonios iba al frente el velludo κῆρ de Pilémenes,
de los énetos, de donde (procede) la raza de las agrestes mulas.

Mientras que el segundo es *Il.* XVI 554, donde se cuenta que, mientras que Héctor lanzaba a los troyanos contra los aqueos, a éstos

ᾠρσε Μενoitιάδεω Πατροκλήος λάσιον κῆρ·
los incitó el velludo κῆρ de Patroclo Meneciáda.

Como vemos, tenemos la misma estructura formal en las dos expresiones usadas para aludir a una persona concreta: genitivo de nombre propio + (epíteto) + nombre de una entidad que forma parte de dicha persona. Se trata de una estructura de tipo formular que es de un cierto uso común en Homero en expresiones como, por ej., *Ἐχεκλήος κρατερόν μένος* (*Il.* XVI 189) o *βίη Ἡρακλήος* (*Il.* XVIII 117). Por tanto, estamos ante formas de expresión periclitadas a las que la tradición, habiendo abstraído el sentido propio de los miembros que las conforman, otorga la simple función de variantes lingüísticas para la denominación de individuos particulares⁶⁹³. Sin

⁶⁹³ Así lo entendió también Eustacio (*Eustathii...*, vol. 1, p. 566.9), quien explica *Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ* de la siguiente manera: *ἡγουν περιφραστικῶς ὁ Πυλαιμένης* “es decir, por perífrasis, Pilémenes”. Entre los modernos, tanto Laser, que considera que *κῆρ* figura aquí como “substituto de la persona” (*stellvertretend für die Person*) (*op. cit.*, p. 35), como Cheyns, para quien la perífrasis *λάσιον κῆρ* designa también a la persona misma subrayando una de sus cualidades dominantes, esto es, su fuerza viril (“Recherche sur l’emploi...”, p. 36), comparten esta interpretación.

embargo, estas locuciones tienen una historia, y, por consiguiente, podemos intentar descubrir el proceso por el cual se pudieron construir y en qué sentido llegaron a ser posibles. Como nos revela no sólo la etimología de κῆρ, sino también el epíteto λάσιος, adjetivo que significa “velludo, peludo” y que en el poema viene referido asimismo al pecho de Aquiles (I 189) o a una oveja sacrificada (XXIV 125), κῆρ debía denotar en un principio un órgano físico⁶⁹⁴. A dicho órgano, como hemos podido apreciar en el anterior párrafo, se le fueron atribuyendo distintas funciones psíquicas en la medida en que el hombre homérico relacionaba la presencia de determinados afectos con los síntomas que se hacían sentir en los latidos del corazón. De este modo, dicho órgano llegó a cobrar tal importancia en la persona, que empezó a asumir un papel de “doble” referencial por el que hacía las veces de aquélla. A partir de aquí, no resulta extraño, pues, que el término que lo designa llegara a substituir al nombre propio de la persona, de modo que apareciera como sujeto de actos que corresponden propiamente a la totalidad del individuo, como es el de guiar ejércitos o el de incitar a otros a la lucha. Por tanto, podemos decir que κῆρ, en ambos

En cuanto al carácter específico de este uso de κῆρ respecto del de los otros términos considerados como sus sinónimos tradicionales (ἥτορ y κραδίη), e incluso de vocablos como θυμός, φρήν o νόος, Cheyns señala acertadamente que, si bien la estructura sintáctica de la expresión (genitivo de persona + epíteto + κῆρ) no es en absoluto peculiar de estos dos pasajes, pues, como hemos visto, aparece también en II. XIV 139-40 o XII 45-6, sí lo es aquí la índole de κῆρ, en cuanto que es el único que se puede asimilar a términos como μένος, βίη o ἔς, que aparecen en expresiones estrictamente paralelas y expresan la noción de fuerza. De este paralelismo en el uso, Cheyns deduce que la idea de mando y potencia es un elemento muy importante en el valor semántico de κῆρ (*ibid.*, p. 39). Sin embargo, nosotros albergamos serias dudas de que dicho elemento tenga tanto alcance como Cheyns supone.

⁶⁹⁴ Evidentemente, λάσιον debe interpretarse en el sentido de “tupido, denso”, aludiendo quizá al conjunto de arterias y venas que rodean el corazón (cf. Onians, *op. cit.*, p. 29). Por tanto, no creemos que haya que postular aquí para κῆρ el sentido de “pecho”, como hace Bolelli (*op. cit.*, p. 75). De todas formas, existe también otra opción, que es la de considerar la expresión λάσιον κῆρ en sentido metafórico, como si se estuviera hablando en realidad de la mente sensata o sagaz, de forma similar a πυκινὰς φρένες (por ej., II. XIV 294). Esta es la interpretación de los comentaristas antiguos (cf. Hesiquio, *Hesychii...*, lambda 368: λάσιον κῆρ· ἢ πυκνή, καὶ σώφρων, καὶ λίαν θεία ψυχή, καὶ συνετή; Eustacio, *Eustathii...*, v. 1, p. 566.23: “λάσιον κῆρ” ἀντὶ τοῦ πυκινῆς ψυχῆς). Cf. la nota siguiente.

casos, denota una instancia interna que encarna la función de trasunto del propio “yo”, en virtud de la cual asume las acciones de éste⁶⁹⁵.

Un último pasaje en el que creemos que κῆρ cumple el mismo papel, aunque carece de las mencionadas locuciones formularias, es *Il.* XIII 713, donde se dice que a Áyax Oileo no le seguían los locrios en la lucha en primera fila,

οὐ γάρ σφι σταδίη ὑσμίνη μίμνε φίλον κῆρ·
οὐ γὰρ ἔχον κόρυθας χαλκήρεας ἵπποδασείας,
715 οὐδ' ἔχον ἀσπίδας εὐκύκλους καὶ μείλινα δοῦρα,
porque el querido κῆρ de aquéllos no resistía en la lucha a pie firme,
pues no tenían cascos bronceos de tupidas crines de caballo,
ni tampoco circulares escudos ni lanzas de fresno.

Nos encontramos de nuevo con una sinécdoque, en virtud de la cual κῆρ hace las veces de la totalidad de la persona. En este caso “resistir, mantenerse” firme, una acción que, evidentemente, sólo es posible que realice un individuo como tal o un grupo de ellos⁶⁹⁶, y no una parte. Se trata, pues, de otro ejemplo de transferencia de sentido por la que el término que denota un órgano corporal al que se atribuye un papel relevante en el sentimiento del valor y el coraje, pasa a representar al individuo como un todo.

⁶⁹⁵ Es interesante apuntar aquí la interpretación del esolio b a *Il.* 851 (Erbse). Según éste, κῆρ equivaldría, por metalepsis, a τὸ συνετόν, la “inteligencia”, de modo que lo que querría decir el poeta es que era la inteligencia que reside en el κῆρ de Pilémenes la que en realidad mandaba a los paflagonios. Como apoyo para la consideración de κῆρ como sede de la “consciencia” o el “conocimiento” se podría aducir *Il.* XV 10 (κῆρ ἀπινύσσων). La propuesta es sugerente, pero creemos que es más correcta la interpretación apuntada arriba.

⁶⁹⁶ El verbo μίμνω, forma reduplicada de μένω, se aplica siempre a personas a lo largo del poema, normalmente con el sentido de “resistir en la batalla” (V 94, VIII 78 etc.) o de “aguardar” a alguien (IV 340, XXII 38).

3.2.2.3. κῆρ como sede de la vida consciente

Aquí pretendemos traer a colación un curioso pasaje que pasa por ser el único en todo el poema en el que κῆρ aparece como centro en la persona de la consciencia, esto es, de la actividad mental por la que reconocemos tanto el entorno en el que estamos como a nosotros mismos, que formamos parte y, al mismo tiempo, nos diferenciamos de él⁶⁹⁷.

Se trata de XV 10, en el que se describen los síntomas del desfallecimiento de Héctor en los siguientes términos:

10 . . . ὃ δ' ἀργαλέω ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων
αἷμ' ἐμέων, ἐπεὶ οὐ μιν ἀφανρότατος βάλλ' Ἀχαιῶν.
. . . Estaba dominado por un penoso ahogo, con el κῆρ inconsciente
y vomitando sangre, pues no le había alcanzado el más débil de los
aqueos.

Como se puede apreciar, κῆρ es un acusativo de relación que limita la significación del verbo ἀπινύσσω especificando el lugar donde se centra el estado mental designado por dicho verbo. En vista de la construcción sintáctica de este pasaje, κῆρ parece una adición innecesaria, pues ἀπινύσσων se puede aplicar sin más directamente a la persona, tal como se hace en las otras dos únicas ocurrencias del término en el epos: *Od.* V 342 y VI 258, donde, en ambos casos, se utiliza una misma fórmula para referirse a Odiseo: *δοκέεις δέ μοι οὐκ ἀπινύσσειν* “no me parece estar privado de conocimiento”. Sin embargo, dicha adición se hace, por lo

⁶⁹⁷ Creemos que es interesante hacer notar que, aunque estemos muy alejados de concepciones semejantes a la homérica, la tradición que hace del corazón sede de funciones mentales como la inteligencia o la consciencia tiene una larga historia (latín *excors* “insensato”, *vecors* “loco, fatuo”, *socors* “estúpido, cobarde” o *cordatus* “cuerdo”, cf. O. Falsirol, *op. cit.*, p. 122 n. 241), que aún subyace en nuestra terminología en palabras como “cuerdo” o “recuerdo”.

que requiere una explicación. De todas formas, vayamos por partes. En primer lugar, debemos determinar el sentido exacto del verbo ἀπινύσσω, de modo que podamos saber qué tipo de estado mental es el que viene referido al κῆρ de Héctor. Según Frisk⁶⁹⁸ y Chantraine⁶⁹⁹, ἀπινύσσω equivale a ἀπινυτέω, derivado quizá de *ἀ-πίνυτος, compuesto de α-privativa y πινυτός, “con conocimiento”, y, de ahí, “cuerdo, sensato” (sólo atestiguado en Homero en *Od.* I 229, IV 211). Si recurrimos al verbo simple, πινύσσω, éste sólo aparece una vez en el poema, en *Il.* XIV 249, con el sentido de “hacer consciente” de las consecuencias de una acción, esto es, “hacer sensato”. Por tanto, podemos deducir de momento que ἀπινύσσω debe significar “estar sin conocimiento o inconsciente”, lo cual lleva, por evolución semántica, a “ser necio o insensato”, esto es, “carecer del conocimiento necesario para llevar un comportamiento correcto”, que es el sentido que tiene en la *Odisea*. Esta deducción es confirmada por los escolios, que, basándose en *Od.* V 342 y VI 258, ofrecen las siguientes expresiones equivalentes: τὸ κῆρ ἀσύνητος ὦν “tenía el κῆρ sin conocimiento”, esto es, “necio, torpe” (Aristarco en escolio A a XV 10 [Erbse]); y ἀπίνυτος ὦν τὴν ψυχὴν, “tenía el alma sin conocimiento”, es decir, ἀναίσθητος, “insensible, incapaz de percibir por los sentidos”, por cuanto, según el escoliasta, πινυτόν es sinónimo de αἰσθητικόν “sensible, que percibe” (escolio bT)⁷⁰⁰. De esta forma, se ponen en relación

⁶⁹⁸ Cf. *op. cit.*, s.v. πέπνυμαι.

⁶⁹⁹ Cf. *Dict. étym.*, s.v. πέπνυμαι.

⁷⁰⁰ Tanto Apolonio el sofista, como Hesiquio siguen la misma línea de interpretación. El primero ofrece como sinónimos de ἀπινύσσω los participios ἀπινυτῶν, “estaba sin conocimiento” y οὐ σωφρονῶν, “no era inteligente o sensato”, y la expresión οὐκ ὦν ἐν αὐτῷ “no estaba en sí” (*Apollonii...*, p. 38.28 [Bekker]), mezclando la carencia de consciencia o conocimiento con la de la facultad moral de comportarse correctamente; mientras que el segundo, además de los términos usados por Apolonio, emplea también παραφρονῶν, participio de παραφρονέω, “no coordinar los pensamientos”, “estar loco” (*Hesychii...*, kappa 2535), incidiendo en el funcionamiento incorrecto del pensamiento.

tres procesos mentales distintos: en primer lugar, la percepción sensible; en segundo término, la adquisición de conocimiento que se deriva de dicha percepción, y, por último, la capacidad para ser sensato en virtud de ese conocimiento. La carencia de estas tres cosas sería lo designado por *ἀπινύσσω*.

Pero, ahondando un poco más en el sentido del verbo, y con permiso de la etimología, podemos descubrir un rasgo semántico adicional que nos va a aclarar la perfecta adecuación de *ἀπινύσσω* al contexto en el que aparece. La clave está en aceptar que *ἀπινύσσω* y todas sus formas afines, como *πινυτός*, *πινυτή* y *πέπνυμαι*, que aluden a procesos cognitivos, están relacionadas con *ἄμπνυτο*, *ἄμπνύ(ν)θη* y, por tanto, con *ἀναπνέω*, cuyo sentido es el de “recobrar el aliento”⁷⁰¹. Esta relación está sujeta a discusión. Por ejemplo, Nehring⁷⁰² la rechaza sobre la base de que existe un contraste de forma y contenido. Desde el punto de vista de la forma, *ἀπινύσσω*, *πινυτός*, etc. provendrían de una raíz disilábica **peneu-* con un injifo radical *-ne-* que daría un presente **πε-νε-υ-μι*, cuyo grado cero sería **πινυ-* o **πνυ-*, con *-υ-* breve o larga, como en *πέπνυμαι*, *πνυτός* etc.,⁷⁰³ mientras que *ἀναπνέω*, compuesto de *πνέω*, derivaría de una raíz **π-νε-υ-* > *πνέφω*, con grado cero *πνυ-* que es el que aparece en *ἄμπνυε*, y, por tanto, en *ἄμπνύθη* y *ἄμπνυτο*. En cuanto al aspecto

⁷⁰¹ Parece hoy día fuera de duda que *ἄμπνυτο* y *ἄμπνύ(ν)θη* son formas de aoristo de *ἀναπνέω*, a pesar del intento de Schulze (*Quaestiones Epicae*, pp. 322ss.) de separarlos (cf. por ej, Frisk, *op cit.*, s.v. *πνέω*; Chantraine, *Dict. étym.*, s.v. *πνέω*, *Gram. hom.*, I p. 382).

⁷⁰² Cf. *op. cit.* p. 111ss.

⁷⁰³ Una etimología alternativa para este grupo de palabras es la que propone Szemerényi (*Syncope in Greek and Indo-European*, Nápoles, 1964, 56ss.; cf. también Chantraine, *Dict. étym.*, s.v. *πέπνυμαι*), quien supone una raíz **peu-/pu-* (como la del antiguo eslavo *pytati* “indagar, examinar” y, quizá, la del hitita *punus* “interrogar, inquirir”) que daría un presente **pu-nu-* que, disimilado en *πινυ-*, se convierte en **πινυμαι*, del cual derivarían *πινυτός*, *πινυτή*, *πινύσσω* y el perfecto *πεπνύμενος* (por **πεπινυμένος*), que resultaría de la síncope de la *-ι-*, mientras que la *υ* sería un alargamiento métrico del perfecto.

semántico, para Nehring el primer grupo de verbos hacen referencia a una conducta intelectual, mientras que el segundo tiene claramente el sentido de “recuperar el aliento”, aludiendo al proceso físico de la respiración. Tampoco dicha relación parece convencer a Fernández-Galiano, quien cree más probable que las formas *πέπνυμαι*, *πίννσις*, *ἀ-πινύσσω* etc., pertenezcan a la raíz del latino *puto* “creo”, antiguo eslavo *pytajo* “investigo”, *νη-πύ-τιος* “necio”, *νη-πF-ιος* > *νήπιος* “idem”, con disimilación de *πυννυσκω* en *πινύσκω*, traslación analógica de la característica de presente *νν* y síncopa de *πινν* en las formas en *πινν*.⁷⁰⁴ Por su parte, Chantraine no acaba de decidirse, pues si bien en un momento determinado la pone en duda, haciendo notar que si dicha relación existe sería más bien por etimología popular⁷⁰⁵, en otro lugar dice que *ἄμπνυτο* estaría emparentado con *πιννυτός*, *πιννυτή*, *ἀπινύσσειν* y con el perfecto *πεπνύσθαι* ⁷⁰⁶. Sin embargo, otros autores sí la contemplan. Entre ellos está Frisk, quien dice que *πέπνυμαι* y sus formas afines no se pueden separar, en principio, de *πνέω*, a pesar de su diferencia semántica⁷⁰⁷. Nosotros pensamos que dicha relación existe, y para ello, nos basamos fundamentalmente en un argumento semántico: si suponemos en *ἀπινύσσω* el sentido subyacente de “tener falta de aliento”, entonces el contexto se nos aparece perfectamente coherente, teniendo en cuenta la expresión que se acompaña, *ἀργαλέω ἔχετ’ ἄσθματι*, por la que se denotan las grandes dificultades de respiración de Héctor. Además, ello no se contradice con los sentidos dados anteriormente, pues la falta de aliento

⁷⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 204-5.

⁷⁰⁵ Cf. *Dict. étym.*, s.v. *πνέω*.

⁷⁰⁶ Cf. *Gram. hom.*, I, p. 382.

⁷⁰⁷ Cf. *op. cit.*, s.v. *πέπνυμαι* y *πνέω*.

puede explicar la inconsciencia y, por ende, esa falta de percepción del entorno que estaría en la base del desconocimiento y, en última instancia, de la necedad y la insensatez, consecuencia final en la que se asentaría el uso del término en los pasajes de la *Odisea*.

Así pues, una vez determinado el sentido de ἀπινύσσω, cabe explicar la razón de su presencia con κῆρ y precisar el significado de éste. Pues bien, creemos que la decisión del poeta de incluir en un contexto de desvanecimiento el término κῆρ obedece a un cierto uso analógico con respecto a términos como νόος en *Il.* XI 813 y, especialmente, θυμός en *Il.* XIV 439 y XV 240 (sin olvidar ἦτορ en XV 252, si aceptamos ἄιον como “exhalar”). Como vimos⁷⁰⁸, en XI 813, a pesar del penoso estado en el que se encontraba Eurípilo tras ser herido, se decía que “su νόος se mantenía firme” (νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν), de lo cual deducíamos que νόος designaba aquí la capacidad de percepción del entorno, íntimamente ligada con el mantenimiento de la consciencia. Pues bien, esta “función mental” se puede descubrir también en κῆρ, en cuanto parece constituir el centro en el que reside la consciencia del individuo, cuya falta provoca el desfallecimiento. Con θυμός la analogía parece incluso más estrecha, por cuanto dicho término se nombra en el mismo proceso de desvanecimiento de Héctor: al principio, cuando Héctor es herido (XIV 439), y al final, donde se relata su recuperación (XV 240). En el primer pasaje, Héctor es llevado a orillas del Janto, donde es rociado con agua; entonces, recupera el aliento (ἀμπνύνθη) y abre los ojos, pero inmediatamente vuelve a desplomarse inconsciente, pues “el proyectil aún le doblegaba el θυμός” (βέλος δ’ ἔτι θυμὸν ἐδάμνα). En el segundo, Héctor “ha reunido de nuevo su θυμός”

⁷⁰⁸ Cf. *supra*, pp. 418-9.

(*νέον δ' ἔσαγείρετο θυμόν*), con lo que el “ahogo” (*ἄσθμα*) ha cesado y puede reconocer a los compañeros que lo rodean (*ἄμφι ἔγγινώσκων ἑτάρους*). Como podemos ver, el *θυμός* se relaciona en ambos pasajes tanto con la respiración (se recupera si el individuo recobra el aliento y, por tanto, su ahogo cesa), como con la consciencia que permite reconocer el entorno que lo rodea. Por tanto, podemos considerar al *θυμός* como un factor vital, una fuerza relacionada tanto con las funciones fisiológicas que mantienen la vida (como la respiración), como con la función mental que define su vertiente cognitiva: la consciencia. En este sentido, pues, *κῆρ* viene a ocupar el lugar intermedio entre estas dos menciones de *θυμός*, con lo que asume las características mencionadas de éste como instancia en la que se centra la capacidad respiratoria, la consciencia y la facultad perceptiva del entorno⁷⁰⁹. Así pues, desde esta perspectiva podemos apreciar que el empleo de *ἀπινύσσω* junto a *κῆρ* resulta lógico, pues actúa como designante del proceso fisio-psicológico descrito que tiene en aquél su sede.

3.2.2.4. *κῆρ como susceptible de ser objeto de cambio*

Al igual que *ἥτορ*, también *κῆρ* aparece en pasajes en los que es susceptible de cambiar en función de las circunstancias. Este hecho debe suponer, por tanto, una consideración similar de ambos términos. Veamos si esto es así.

⁷⁰⁹ Lo mismo se podría decir de *ἥτορ* en XV 252, asumiendo una interpretación del pasaje sobre la base del sentido de *ἄϊον* como “exhalar”. Por otro lado, el mismo paralelismo entre *ἄϊον ἥτορ* y *κῆρ ἀπινύσσω* es defendido por Nehring, aunque esta vez bajo la suposición de una semejanza semántica entre *ἄϊον* como “estar o sentirse débil” y *ἀπινύσσω* como “no tener poder intelectual” y, por tanto, “no tener sensibilidad”, esto es, capacidad de percepción del entorno por efecto de la debilidad (*op. cit.*, p. 121).

El primer pasaje al que debemos prestar atención es *Il.* I 569, en el que Hera, tras ser reprendida por Zeus, sintió temor

καί ῥ' ἀκέουσα καθῆστο ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ·

y se sentó en silencio, doblegando su querido κῆρ.

El uso del mismo verbo, *ἐπιγνάμπτω*, referido a *νόος* en *Il.* IX 514, donde se decía que la consideración (*τιμή*) a las Súplicas “doblega” el *νόος* incluso a los *ἔσθλοί*, nos dá la pista sobre qué puede significar *κῆρ* en este pasaje. *Ἐπιγνάμπτω* significa “doblar, curvar”, pero aquí y en IX 514 tiene el sentido de “doblegar, hacer cambiar”. Por tanto, en ambos casos se habla de un “cambio” que afecta a un aspecto de la psicología de la persona. Este aspecto se denomina *νόος* en un pasaje, y *κῆρ* en el otro. En cuanto a *νόος*, vimos que se refería a la actitud del individuo, y, sobre todo, a su modo de pensar, del que dependía, en todo caso, su conducta⁷¹⁰. Así pues, todo hace pensar que *κῆρ* viene a designar la instancia que encarna la actitud denominada con *νόος*, es decir, una forma de relacionarse con el entorno consistente, en este caso, no sólo en un modo de pensar, sino también en un modo de sentir (convirtiendo la cólera en miedo y sumisión) y de actuar (sentándose en silencio). Esto encaja completamente con lo que decíamos de *ἦτορ* en X 107 y XV 554, pasajes en los que aquél también designaba una disposición psicológica hacia alguien o algo, susceptible de trocarse en un sentido o en otro.

⁷¹⁰ Cf. *supra*, pp. 391-2.

Pero el paralelismo de κῆρ con νόος y con ἦτορ no se queda ahí. Se hace aún evidente en un pasaje ya visto, *Il.* XV 52, en el que recordaremos que Zeus, apaciguado por Hera, le decía a ésta:

εἰ μὲν δὴ σύ γ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
 50 *ἴσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ' ἀθανάτοισι καθίζοις,*
τῷ κε Ποσειδάων γε, καὶ εἰ μάλα βούλεται ἄλλῃ,
αἶψα μεταστρέψει νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ.
Si tú en adelante, señora Hera boviojos,
pensando igual que yo te sientas entre los inmortales,
entonces Poseidón, aún cuando resolviera otra cosa,
en seguida cambiaría su νόος según tu κῆρ y el mío.

En nuestro análisis de este pasaje⁷¹¹, vimos que νόος representaba la misma función psíquica encarnada por el ἦτορ en X 107, esto es, el modo de pensar, sentir y actuar del individuo con respecto a una determinada circunstancia y que es susceptible de cambiar si dicha circunstancia así lo hiciera. Es decir, lo que hemos llamado antes la actitud. En este caso, dicho condicionante sería la igualdad de criterio y de pensamiento entre Zeus y Hera. La cuestión ahora es determinar el papel de κῆρ en este contexto y su relación con νόος y, por analogía, con ἦτορ. En primer lugar, hay que decir que existe aquí una cierta igualdad en el uso tanto de νόος como de κῆρ. Esto se aprecia en el hecho de que a ambos les afecta la acción del verbo μεταστρέφω, pues si el νόος de Poseidón es susceptible de “ser cambiado” para que se adecúe al κῆρ de Zeus y Hera, dicho κῆρ debe estar igualmente sujeto al mencionado “cambio”: lo mismo puede avenirse con el

⁷¹¹ Cf. *supra*, pp. 396-7.

νόος que no. Así pues, tenemos una interrelación entre ambos términos, de modo que si νόος designa la actitud de Poseidón, en la que están presentes tanto el aspecto mental como el volitivo, κῆρ debe denotar el centro anímico en el que se materializa dicha actitud, esto es, la instancia que encarna la forma concreta que tiene el individuo de tomar postura frente a una situación determinada, y que puede cambiar si lo hace esta última. Una consideración que coincide de lleno con la que hacíamos de ἦτορ en X 107 y, también, en XV 554.

Para acabar este párrafo, cabe citar aún un último pasaje en el que κῆρ es objeto también de un tipo de “cambio”; en este caso, el de la “persuasión”. Nos referimos a *Il.* XIV 208, donde Hera intenta convencer a Afrodita para que le ceda el cinturón de los hechizos amorosos poniendo como excusa la reconciliación de Océano y Tetis:

*εἰ κείνω ἐπέεσσι παραιπεπιθοῦσα φίλον κῆρ
εἰς εὐνήν ἀνέσαιμι ὁμωθῆναι φιλότῃτι,
210 αἰεὶ κέ σφι φίλῃ τε καὶ αἰδοίῃ καλεοίμην.
Si con mis palabras les persuado a los dos el querido κῆρ
y los dejo en el lecho para unirse en amor,
siempre sería llamada por ellos querida y respetable.*

Como ocurre con los anteriores pasajes, aquí también podemos encontrar paralelos a κῆρ, aunque esta vez no se trata de νόος o ἦτορ, sino de φρένες. En efecto, el mismo verbo, παραπείθω, “persuadir, hacer cambiar de parecer”, aparecía en dos pasajes en los que tenía como complemento a φρένες con la misma función sintáctica que κῆρ aquí. Se trata de *Il.* VII 120 y XIII 788, donde Agamenón y Alejandro

“persuadieron” las *φρένες* de Menelao y Héctor respectivamente (la misma construcción formular: *παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας*), evitando con ello que cometieran una equivocación. Como vimos al analizar estos pasajes⁷¹², *φρένες* designaba una disposición mental y volitiva equivocada que podía desembocar en la comisión, por parte del individuo, de una insensatez si no era “persuadida”, es decir, “cambiada”. En XIV 208, *κῆρ* parece cumplir el mismo papel que *φρένες* en estos dos pasajes, por lo que cabe considerarlo como la sede de una actitud que también se juzga como equivocada al provocar el distanciamiento y la disputa entre dos esposos. Así pues, *κῆρ* seguiría aquí la línea marcada por los anteriores pasajes designando una determinada forma de pensar, sentir y actuar susceptible de ser variada⁷¹³.

3.2.2.5. *κῆρ como instancia afectada por pasiones*

Por último, queremos tratar aquellos pasajes en los que *κῆρ* viene a ser la entidad donde se revelan y a la que se atribuyen las distintas emociones que sufre el individuo. Estos pasajes son significativamente los más numerosos y, por tanto, los que confieren a *κῆρ* su índole más característica en el poema.

En la mayoría de los casos, el modo de expresar la vinculación de *κῆρ* con los procesos afectivos de la persona consiste en considerar el término como un acusativo de relación. De esta manera, se especifica el ámbito de acción del verbo, que es el que denota la emoción que siente el sujeto.

⁷¹² Cf. *supra*, pp. 249-251.

⁷¹³ Otros autores, como Bolelli, no distinguen entre disposición psíquica y facultad mental, e interpretan estos pasajes diciendo que *κῆρ* es simplemente “sede de la inteligencia” (*sede dell’ intelligenza*) (*op. cit.*, p. 74).

Para ilustrar lo que acabamos de decir, traeremos a colación en primer lugar aquellos pasajes en los que la sensación afectiva viene referida directamente a la persona mediante un participio, que, a su vez, tiene a κῆρ como complemento locativo.

Los tres primeros tienen en común el uso de la construcción *χωόμενος (-υ) κῆρ*, “airado en el κῆρ” para expresar el sentimiento de cólera de la persona. Así, en *Il. I 44*, Apolo, tras escuchar la plegaria de su sacerdote Crises pidiendo venganza por el comportamiento de Agamenón,

βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ,
descendió de las cumbres del Olimpo airado en el κῆρ.

El mismo esquema tenemos en *Il. IX 555*, donde se describe la acción de la cólera sobre Meleagro de la siguiente manera:

ἀλλ’ ὅτε δὴ Μελέαγρον ἔδυ χόλος, ὅς τε καὶ ἄλλων
οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων,
 555 *ἦτοι ὁ μητρὶ φίλῃ Ἀλθαίῃ χωόμενος κῆρ*
κεῖτο παρὰ μνηστῇ ἀλόχῳ καλῇ Κλεοπάτρῃ
pero cuando a Meleagro le invadió la cólera, que incluso a otros,
que piensan muy sensatamente, hincha el νόος en el pecho,
entonces, airado en el κῆρ con su querida madre Altea,⁷¹⁴
se quedó tumbado junto a su esposa legítima, la bella Cleopatra.

⁷¹⁴ Jahn, comparando este verso con la descripción de la cólera de Meleagro diez versos más adelante (565-6) donde se dice: *τῇ ὃ γε παρκατέλεκτο χόλον θυμαλγέα πέσσω, / ἐξ ἀρέων μητρὸς κεχολωμένος* “aquél yacía junto a ella alimentando la dolorosa cólera, / airado por las maldiciones de su madre”, concluye que la adición de κῆρ en IX 555 es superflua y carente de valor semántico (*op. cit.*, p. 208). Sobre nuestra posición al respecto, cf. *supra*, n. 675.

Y, por último, hay que citar *Il.* XXIII 37, donde se dice que Aquiles, después de matar a Héctor, fue conducido ante Agamenón tras

σπουδῇ παρπεπιθόντες ἑταίρου χωόμενον κῆρ.

*ser convencido con dificultad, pues estaba airado en el κῆρ por su
compañero.*⁷¹⁵

En los tres pasajes, se describe cómo esa cólera que “hincha el νόος” incluso a los muy cuerdos, es decir, que trastorna su juicio sereno y prudente, y que inunda al individuo haciéndole cometer acciones que son la mayoría de las veces terribles y movidas por el deseo de venganza, tiene su sede en el κῆρ. Éste se concibe como el ámbito interno desde el que dicha pasión se apodera de la persona, seguramente porque es en él donde la persona toma consciencia de aquélla. En este sentido, κῆρ viene a cumplir la misma función que otras instancias psíquicas como θυμός en *I* 429, o φρένες en *XIX* 127, donde aparecen en expresiones equivalentes: χωόμενον κατὰ θυμόν, y χωόμενος φρεσὶν ᾗσι, respectivamente. Por tanto, como centros emocionales en el individuo, estas tres instancias internas no vienen a ser otra cosa que variantes locativas para los afectos, en este caso la cólera. Dichas variantes locativas constituyen, a su vez, precisiones adicionales sobre el ámbito de acción de dicho afecto, pues la mayor parte de los pasajes en los que se describe al hombre airado como χωόμενος faltan dichas precisiones (por ej., *Il.* *I* 244, 380, *IV* 357, *VIII* 478 etc.).

⁷¹⁵ Creemos que se adecúa mucho mejor con el uso formular de los demás contextos considerar aquí κῆρ como un acusativo de relación, que como objeto directo del verbo παραπειθω, tal como interpreta Cheyns (“Recherche sur l’emploi...”, p. 31).

El uso de esta fórmula, consistente en “participio + κῆρ en acusativo de relación”, se da también en otros pasajes bajo la forma ἄχνύμενοι (-ω / -η) κῆρ, “afligidos (-a) en el κῆρ”, que, como vemos, es sintáctica y métricamente idéntica a χωόμενος (-υ) κῆρ.⁷¹⁶ Por tanto, se trata de fórmulas tradicionales acuñadas para encajar en final de verso. Los pasajes en los que aparece la primera de dichas fórmulas son los siguientes: en primer lugar, ἄχνύμενοι κῆρ es empleado en *Il.* VII 428, 431 y XXIII 165, siempre en contextos en los que se expresa la aflicción en el κῆρ de la tropa hacia los compañeros muertos que son amontonados en la pira para ser incinerados; en segundo término, ἄχνυμένω κῆρ aparece en *Il.* XIX 57, XXIII 284 y 443: en el primer caso, Aquiles se pregunta si mereció la pena que ambos, él y Agamenón, se obstinaran en una devoradora disputa, νῶϊ περ ἄχνυμένω κῆρ “por muy afligidos en el κῆρ que nosotros dos estuviéramos”; mientras que, en los otros dos casos, los caballos de Aquiles y Menelao, respectivamente, están afligidos en el κῆρ: unos por Patroclo, y los otros por haber sido adelantados. Finalmente, la forma ἄχνυμένη κῆρ se usa en *Il.* XXIV 773, donde Helena llora por ella y por Héctor “afligida en el κῆρ”, ya que con la muerte de éste, ya no tiene valedores en Troya.

Al igual que ocurría con los pasajes anteriores, κῆρ constituye en éstos el ámbito en el que se centran la acción de los afectos en el individuo, ámbito que unas veces se explicita y otras no. Tan común es una cosa como la otra. De hecho, podemos aducir otros siete pasajes en los que se usa una fórmula alternativa sin κῆρ al final de verso: se trata de ἄχνυμένός (-οί) περ, “aunque esté muy afligido (-os)”, expresión que se usa siempre que alguien hace o deja de hacer algo que debe, a pesar de que, debido a su

⁷¹⁶ La medida en ambos casos es – ◡ ◡ / – – //.

aflicción, lo lógico es que hiciera o dejara de hacer otra cosa. Por tanto, estamos ante meras variantes expresivas, propias de finales de verso, adecuadas para denotar un determinado estado anímico de la persona, siendo κῆρ en estos casos una mera adición locativa que no afecta al sentido general de la expresión.

Lo mismo cabe decir de κῆρ en otra variante formal muy similar para expresar la aflicción. Nos referimos a κῆρ ἄχέων, locución que aparece en *Il.* V 399, donde se cuenta cómo Hades, tras ser alcanzado por Heracles con una flecha,

ὁ βῆ πρὸς δῶμα Διὸς καὶ μακρὸν Ὀλυμπον
 κῆρ ἄχέων ὀδύνησι πεπαρμένος· αὐτὰρ οἷστὸς
 400 ὦμῳ ἐνι στιβαρῷ ἠλήλατο, κῆδε δὲ θυμόν.
él marchó a la morada de Zeus y al ancho Olimpo
afligido en el κῆρ, traspasado de dolores; pues la flecha
estaba hundida en el robusto hombro y le inquietaba su θυμός.

La estructura participio + κῆρ es la misma aquí que en anteriores pasajes y, si bien aquí ésta no constituye final de verso, sí lo hace la misma construcción con alargamiento en -εF- del participio (ἄχεύων)⁷¹⁷ y el término θυμός, que aparece, al igual que κῆρ, en acusativo de relación. Dicha construcción, θυμόν ἄχεύων, la podemos encontrar, como vimos⁷¹⁸, en tres pasajes: V 869, XVIII 461 y XXIII 566, siendo el primero de éstos el que muestra más claramente el estrecho paralelismo con V 399 y el uso paradigmático de θυμός y κῆρ, pues en él se dice que Ares, tras ser

⁷¹⁷ Como dice Chantraine (*Gr. hom.*, I, p. 369), es indistinto el uso de ἄχέων y ἄχεύων, pues la elección entre ambos sólo está determinada por razones métricas.

⁷¹⁸ Cf. *supra*, p. 108.

herido por Diomedes, se llegó hasta el Olimpo y se sentó junto a Zeus “afligido en el θυμός “ (θυμὸν ἄχεύων). Por tanto, parece claro que κῆρ ἄχέων constituye una variante formal, en la línea de las anteriores, para expresar la presencia de un afecto en el individuo, siendo κῆρ, como θυμός, la instancia interna que revela la localización de dicho afecto.

Esto es igualmente válido cuando se trata de hacer referencia al κῆρ como sede de la alegría. En este caso no se emplea un participio, sino un adjetivo que cumple la misma función sintáctica. La expresión utilizada en este caso es γηθόσυνος κῆρ. Esta locución tiene la misma estructura métrico-formal que las anteriores y aparece situada también a final de verso, por lo que estamos, pues, ante otra variante formular para designar el estado emocional del individuo. Los pasajes que la contienen son tres: *Il.* IV 272, 326, donde Agamenón, cada vez que recibe una contestación de su agrado en la revista de la tropa,

. . . παρώχετο γηθόσυνος κῆρ

. . . proseguía gozoso en el κῆρ;

e *Il.* XVIII 557, en el que el rey representado en el escudo de Aquiles,

σκήπτρον ἔχων ἐστήκει ἐπ’ ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.

sosteniendo el cetro, estaba de pie sobre un surco gozoso en el κῆρ

al ver el trabajo de sus campesinos. Como en los casos ya vistos en los que se usaban expresiones formulars similares, la existencia de pasajes en los que se emplea el mismo adjetivo γηθόσυνος sin el acompañamiento de κῆρ (cf. *Il.* VII 122, XIII 82), confirma que este último es una mera adición

de complemento para el final de verso mediante la cual se precisa el ámbito interno de la persona en la que tiene lugar la acción del afecto en cuestión.

Aún cabría añadir un último pasaje a este grupo. Se trata de *Il.* XXII 504, donde se cuenta lo que hacía Astianacte cuando vivía su padre y le procuraba protección:

*αὐτὰρ ὅθ' ὕπνος ἔλοι, παύσαιτό τε νηπιαχεύων,
εὐδεσκ' ἐν λέκτροισιν ἐν ἀγκαλίδεσσι τιθήνης
εὐνῇ ἐνι μαλακῇ θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ·
cuando cogía sueño y dejaba de jugar,
dormía en el lecho, en brazos de la nodriza,
en blanda cama, lleno de gozo en el κῆρ.*

Como vemos, tenemos aquí el mismo esquema: participio + κῆρ (acus. de relac.) en final de verso, aunque aquí se añade θαλέων (gen. de θάλας, “gozo, alegría”) como complemento necesario para ἐμπλησάμενος, “lleno”. Sin embargo, caben hacer las mismas consideraciones sobre κῆρ que antes: éste constituye una precisión locativa sobre la presencia de un determinado afecto en el individuo, la cual ni es única, ni necesaria. Esto es, no es única porque existen otros términos, en contextos similares, que cumplen la misma función de designantes de ámbitos internos emocionales. En este caso, se trata también de θυμός, palabra cuya relación paradigmática con κῆρ en estos pasajes se hace evidente también aquí, sobre todo si recordamos *Il.* XXII 312, donde se decía que Aquiles μένεις δ' ἐμπλήσατο θυμόν / ἀγρίου “tenía completamente lleno el θυμός de furia / salvaje”. Y tampoco es necesaria, porque su ausencia no afecta para nada al sentido de la frase: se podría decir perfectamente que Astianacte

dormía “lleno de gozo” o que Aquiles “estaba lleno de furia salvaje” sin más precisiones.

Como nos muestra este último ejemplo referido a *θυμός*, una forma paralela de expresar la presencia de emociones es la de emplear, en lugar del participio, una forma personal del verbo, lo cual no varía en absoluto el sentido, mientras que el término *κῆρ* sigue apareciendo en acusativo de relación. Los pasajes en los que esto ocurre en el poema son los siguientes: en los dos primeros, *Il.* XI 274 y 400, *κῆρ* aparece en un esquema formular idéntico, en contextos en los que se describe el efecto anímico que producen en Agamenón y Diomedes, respectivamente, los dolores (*ὀδύναι*) causados por sus heridas. En ambos casos, se dice:

*ἐς δίφρον δ' ἀνόρουσε, καὶ ἡνιόχῳ ἐπέτελλε
νηυσὶν ἔπι γλαφυρήσιν ἐλαυνέμεν· ἥχθετο γὰρ κῆρ.
Subió al carro (Agamenón o Diomedes) y ordenó al auriga
conducirlo a las cóncavas naves, pues estaba abrumado en el κῆρ.*

El verbo *ἄχθομαι* hace referencia a la opresión que acaece sobre algo, pudiendo ser ésta de carácter físico, con lo que significa “estar cargado” (por ej., una nave, *Od.* XV 457), o de carácter psíquico, en cuyo caso designa el hecho de “estar abrumado”, especialmente por algún tipo de dolor (*ἄχθομένην ὀδύνησι*, *Il.* V 354), de ahí que tenga también, por extensión, el sentido de “estar afligido”, como en *Il.* XIII 352, donde se dice que Poseidón ayudaba a los aqueos porque “se abrumaba o afligía” de que fueran vencidos por los troyanos (*ἥχθετο γὰρ ῥα / Τρωσὶν δαμναμένους*). El mismo sentido psíquico del verbo, por tanto, tenemos en el pasaje que nos ocupa, el cual, además se corresponde formalmente con

XIII 352, por cuanto que *ἤχθετο γὰρ κῆρ* y *ἤχθετο γὰρ ῥα* equivalen tanto métrica como sintácticamente. Precisamente, el hecho de que exista esta expresión paralela, confirma lo dicho sobre *κῆρ* en pasajes anteriores: que constituye el ámbito de acción de las emociones en la persona, pero que su mención es facultativa y no afecta al sentido de la frase, sino que añade simplemente una precisión locativa.

Esto es aplicable de lleno a un tercer pasaje. Se trata de *Il.* XVI 585, donde, en segunda persona, el poeta se dirige a Patroclo, quien acababa de perder a un compañero en la batalla, en los siguientes términos:

. . . ἶρηκι ἐοικῶς
 ὥκέϊ, ὅς τ' ἐφόβησε κολοιούς τε ψῆράς τε·
 ὥς ἰθὺς Λυκίων Πατρόκλεες ἵπποκέλευθε
 585 ἔσσυο καὶ Τρώων, κεχόλωσο δὲ κῆρ ἐτάριοιο.
 . . . semejante al gavilán
 veloz, que ahuyenta a los grajos y a los estorninos,
 así te lanzaste derecho, Patroclo, conductor de caballos, entre los licios
 y los troyanos, estabas encolerizado en el κῆρ por tu compañero.

Es de notar que esta última frase en la que aparece *κῆρ* es una construcción típica que sirve, como las anteriores vistas, para expresar la acción de algún afecto en el individuo y, en especial, como aquí, la de la cólera. La frase tiene tres elementos: por un lado, el verbo (*χολόω*) que está en forma personal; en segundo lugar, un acusativo de relación que especifica locativamente la acción del verbo; y, por último, un genitivo de causa que expresa el motivo de la cólera. Pues bien, este esquema se repite tal cual o con ligeras variantes en otros pasajes en los que se emplea el mismo verbo

χολόω. Cabe citar, por ejemplo, *Il.* IV 494 (= XIII 660), donde se dice que Odiseo: *μάλ'α θυμὸν ἀποκταμένοιο χολώθη* “se encolerizó mucho en el *θυμός* por la muerte (de Leuco)”. Aquí vemos claramente la misma estructura que en el pasaje que nos ocupa: verbo + acusativo de relación + genitivo de causa; una estructura que, con ligeras variantes, vemos repetidas en otros lugares: primero, con cambio del acusativo de relación por el dativo locativo, en *Il.* XIII 206, donde *περὶ κῆρι Ποσειδάων ἐχολώθη / νίωνοιο πεσόντος*, “Poseidón se encolerizó sobremanera en el *κῆρ* / al caer su nieto”; segundo, con omisión del término locativo, en *Il.* XXI 146, donde Janto infunde furia a Asteropeo porque *κεχόλωτο δαίικταμένων αἰζηνῶν* “estaba encolerizado por los jóvenes muertos (a manos de Aquiles)”; y tercero, con omisión del genitivo de causa, en *Il.* XV 155, donde Zeus *οὐδέ σφώϊν ἰδὼν ἐχολώσατο θυμῷ* “no se encolerizó en su *θυμός* al ver a los dos (Iris y Apolo)”. Como podemos ver, tanto el pasaje que nos ocupa, como todas estas variantes, no sólo nos confirman lo dicho en contextos anteriores: que el término *κῆρ* designa, como *θυμός*, el ámbito de la persona afectado por las pasiones; y que la mención de dicho ámbito es facultativa, por lo que su omisión no influye en el sentido general del pasaje; sino que, además, nos revelan que su aparición en acusativo de relación o en dativo locativo tampoco afecta a la consideración en la frase, con lo que, como veremos más adelante, se pueden poner en relación con éstos los pasajes en los que *κῆρ* aparece en dativo.

Pero la fórmula consistente en verbo + acusativo de relación, no se agota aquí en lo que concierne a *κῆρ*. Aun se pueden aducir dos pasajes estrictamente paralelos en los que aquélla está presente. Nos referimos a *Il.* X 16, donde Agamenón, preocupado por la situación de los aqueos,

- . . . πυκίν' ἐν στήθεσσιν ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων
 10 νειόθεν ἐκ κραδίης, τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός.
 ἦτοι ὅτ' ἐς πεδίον τὸ Τρωϊκὸν ἀθήσειε,
 θαύμαζεν πυρὰ πολλὰ τὰ καίετο Ἰλιόθι πρὸ
 ἀνλῶν συρίγγων τ' ἐνοπὴν ὁμαδὸν τ' ἀνθρώπων.
 αὐτὰρ ὅτ' ἐς νῆάς τε ἴδοι καὶ λαὸν Ἀχαιῶν,
 15 πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἔλκετο χαίτας
 ὑψόθ' ἐόντι Διί, μέγα δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ.
 . . . espesamente gemía en el pecho Agamenón
 desde el fondo del κραδίη y sus φρένες temblaban dentro.
 Cuando contemplaba la llamara troyana,
 admiraba las numerosas hogueras que ardían ante Ilio,
 los sones de flautas y caramillos y el bullicio de los hombres.
 Pero cuando miraba las naves y la hueste de los aqueos,
 se arrancaba de raíz numerosos mechones de la cabeza
 para Zeus que está en lo alto, y gemía grandemente en su ilustre κῆρ.

Y a *Il.* XVIII 33, donde Antíloco, entre lágrimas y sollozos, coge las manos de Aquiles,

- . . . ὃ δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ.
 δειδίδε γὰρ μὴ λαιμὸν ἀπαμήσειε σιδήρῳ.
 . . . quien gemía en su glorioso κῆρ,
 pues temía que se segara la garganta con el hierro.

Como vemos, los dos enunciados en los que aparece κῆρ son prácticamente idénticos, con lo que parece lógico considerarlos sintácticamente semejantes. Sin embargo, sobre todo en el primer pasaje, cabía otra

posibilidad de interpretación, a saber, considerar a κῆρ como sujeto de ἔστενε y no a Agamenón, guiados por la analogía con XX 169, donde ἦτορ aparecía como el sujeto del mismo verbo (ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ). En este caso, κῆρ vendría a ser, como en los contextos vistos en anteriores párrafos, una entidad que asume una función psíquica con manifestaciones físicas, como es la de “gemir”, que corresponde a la persona como tal, por lo que se podría concebir como un substituto funcional, en sentido metafórico, del “yo”. Sin embargo, dos circunstancias principales nos llevan a considerar a κῆρ como complemento locativo del verbo y no como sujeto: la primera es la estructura sintáctica de ambos pasajes, la cual nos revela claramente que, en el primero, el sujeto de ἔστενε es Agamenón, al igual que lo es de verbos anteriores como θαύμαζεν o ἴδοι, mientras que, en el segundo, el pronombre relativo ὃ no deja lugar a dudas de que Aquiles es el sujeto. La segunda es la analogía con la función sintáctica de otros términos como κραδίη en X 10 y θυμός en XVIII 29, respectivamente. En el primer caso, Agamenón “gemía desde el fondo del κραδίη” (ἀνεστενάχιζε . . . / νειόθεν ἐκ κραδίης), del mismo modo, que, un poco más adelante, se dice que “gemía grandemente en su κῆρ” (μέγα δ’ ἔστενε κυδάλιμον κῆρ), mientras que en el segundo caso, en un esquema formular similar y ya visto, se dice que las sirvientas de Aquiles proferían gemidos “afligidas en su θυμός” (θυμὸν ἄκηχέμεναι), del mismo modo que Aquiles “gemía en su κῆρ” por Patroclo. Por lo tanto, pensamos que aquí el poeta considera el κῆρ, siguiendo la línea de pasajes anteriores, como la sede de una cierta aflicción, el lugar interno en el que la persona identifica los síntomas de un afecto, identificándolos con su propio estado emocional.

Otra forma de alusión a κῆρ como objeto de acción de los afectos en el individuo la tenemos en aquellos pasajes en los que dicho término aparece como complemento directo del verbo. Los pasajes en cuestión son tres: el primero es *Il.* XVII 539, donde Automedonte, despojando de las armas a Areto, exclama:

ἦ δὴ μὰν ὀλίγον γε Μενoitιάδαο θανόντος
 κῆρ ἄχος μεθέηκα χερείονά περ καταπέφνων.
Ciertamente un poco, por la muerte del Meneciada,
he aliviado el κῆρ de la aflicción al matar a éste, aunque era peor.

Siguiendo al escoliasta⁷¹⁹, consideramos que μεθήμμι tiene aquí un sentido transitivo, de modo que κῆρ tiene una clara función de complemento de la acción del verbo. Éste se puede traducir aquí por “aliviar” en el sentido de “liberar” al κῆρ de la aflicción (ἄχος) que ha producido a Automedonte la muerte de Patroclo⁷²⁰. Por tanto, κῆρ se toma de nuevo como el centro anímico en el que hacen presa los afectos, aunque en este caso se produce la situación inversa, el abandono de la acción de éstos sobre él.

El segundo de los pasajes aludidos es *Il.* XXI 542, donde, a los troyanos en retirada, Aquiles

⁷¹⁹ Quien glosa el verso 539 con la siguiente frase: ἐπανήκα τὴν ψυχὴν τῆς ἐπὶ Πατρόκλῳ λύπης “he liberado al alma de la pena por Patroclo” (escolio AaT a XVII 539).

⁷²⁰ Otra posibilidad, adoptada por algunos traductores como Mazon, *Homère. Iliade*, Paris, 1937-8, t. III, p. 155, y Flacelière, *Homère. Iliade*, Paris, 1955, pp. 403-4; y por autores como Cheyns, “Recherche sur l’emploi...”, p. 40) es la de considerar que el genitivo Μενoitιάδαο θανόντος es complemento de κῆρ y no de ἄχος, con lo que habría que entender que Automedonte alivia algo no su propio corazón, sino el de Patroclo, al vengarle según sus posibilidades. Según Cheyns (*ibid.*), esta opción es preferible sobre todo porque así se evita la excepcionalidad que representa para el uso de κῆρ (y de ἦτορ) una construcción en la que estos términos no están acompañados de φίλος cuando son objeto directo de un verbo en activa para expresar que el sujeto ejerce una acción sobre su propia persona. Además, existe un paralelo de un guerrero muerto en combate que se alegra en el Hades al enterarse que es vengado (γηθήσειν κατὰ θυμόν, *Il.* XIII 414-6). De todas formas, sea una u otra la opción elegida, cabe la misma consideración sobre κῆρ.

. . . σφεδανὸν ἔφεπ' ἔγχει, λύσσα δέ οἱ κῆρ
αἰὲν ἔχε κρατερή, μενέαινε δὲ κῦδος ἀρέσθαι.

. . . los hostigaba violentamente con la pica, pues una rabia
continua y poderosa dominaba su κῆρ, y ansiaba ganar gloria.

El estado anímico que es identificado como sujeto a la acción de la λύσσα se caracteriza en el poema por una extraordinaria excitación, propia del guerrero que se siente tan superior y seguro de sí que es capaz incluso de enfrentarse a los dioses (por ej., *Il.* IX 239, XIII 53). Este violento estado de ansia y furia combativa domina a Aquiles a través de su κῆρ, lo que constituye, de forma análoga a pasajes vistos, una variante expresiva que especifica una localización que no se da en otros contextos paralelos como, por ejemplo, *Il.* IX 305, donde Héctor asegura, teniendo una rabia funesta (λύσσαν ἔχων ὀλοήν), que no hay nadie como él entre los dánaos. Por tanto, en este contexto vemos que κῆρ sigue apareciendo como una precisión locativa de los estados emocionales que afectan al individuo, sobre la base, posiblemente, de los síntomas que dichos estados provocan en el órgano que κῆρ representa: el corazón. En este caso, los síntomas serían los vehementes latidos que se experimentan en un tal estado de excitación emocional. Esta sería una explicación posible, aunque también hay que tener en cuenta el uso discrecional por parte del poeta del conjunto de términos que configuran el paradigma lingüístico referente a lo que podemos llamar, en sentido general, “instancias anímicas”.

Este es el caso del tercer pasaje al que hacíamos referencia. Se trata de *Il.* I 491, en el que se describe el estado emocional de Aquiles, tras ser injuriado por Agamenón, en los siguientes términos:

ὁ μῆνιε νηυσὶ παρήμενος ὠκυπόροισι

διογενὴς Πηληϊὸς υἱὸς πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·

490 οὔτε ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν

οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον, ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ

αὔθι μένων, ποθέεσκε δ' αὐτὴν τε πτόλεμόν τε.

Seguía encolerizado, sentado entre las naves de rápida navegación,

el hijo de Peleo, de raza de Zeus, Aquiles velocípeda;

ni frecuentaba la asamblea, glorificadora de varones,

ni el combate, sino que iba consumiendo su querido κῆρ

permaneciendo allí mismo, y seguía añorando el griterío y el combate.

Como ocurría con otros verbos, *φθίνω* aparece en el poema tanto con denominaciones de personas como con términos referentes a la vida psíquica de ésta. En el primer caso, el verbo significa “consumirse”, en el sentido de “perecer, perder la vida” (por ej., *Il.* VI 327, IX 246, XVII 364 etc.), mientras que, en el segundo, su significado se bifurca en dos: cuando *φθίνω* (o su compuesto *ἀποφθινύθω*, que no varía su sentido) aparece con *θυμός*, es para expresar la “consunción” de éste y, por tanto, la muerte del individuo (*Il.* XVI 540); por contra, cuando hace lo propio con *φρένες*, lo que se expresa no es el fallecimiento de la persona, sino una sensación de abatimiento y pesar identificada con la “consunción” de las *φρένες* (*Il.* XVIII 446). Por tanto, vemos que el poeta, al construir las frases con *φθίνω*, es libre de utilizar o no los términos designantes de las instancias en las que se centra la vida psíquica del individuo, sin que por ello cambie necesariamente el sentido de aquéllas. Esto quiere decir que el uso de dichos términos es, en algunos casos y tal como hemos dicho antes, discrecional por parte del poeta. Pues bien, éste es uno de esos casos. Un simple vistazo

comparativo de nuestro pasaje con XVIII 446, donde, como vimos⁷²¹, se decía que Aquiles, al serle arrebatada Briseida, τῆς ἀχέων φρένας ἔφθιεν⁷²² “consumía sus φρένες afligiéndose por ella”, nos revela que Homero utiliza indistintamente κῆρ y φρένες en un mismo contexto⁷²³: el que expresa el abatimiento, entreverado de cólera, de Aquiles al verse humillado por Agamenón. ¿Qué función tienen aquí, pues, ambos términos? Todo hace pensar que tanto κῆρ como φρένες (a diferencia de θυμός), designan unas instancias que, en cuanto ámbitos de acción de las emociones de la persona, son sentidas como disminuidas en su función, como objeto de una pérdida de fuerza vital que, en el presente caso, lleva al decaimiento y a la inacción, pero que, como vemos respecto a θυμός, puede suponer la muerte⁷²⁴.

Finalmente, mencionaremos la última forma que tiene el poeta de expresar la relación de los procesos afectivos con el κῆρ. Se trata del uso de un verbo de sentimiento junto con la expresión περὶ κῆρι. Esta locución resulta problemática por la interpretación que debe darse a περί. Una opción es considerarlo como una preposición y traducir περὶ κῆρι como “alrededor del corazón”, con la idea de un envolvimiento total del κῆρ por parte de los afectos, de forma análoga a lo que ocurría con φρένες en pasajes como *Il.* XI 89 o XVI 157, donde se dice que un sentimiento

⁷²¹ Cf. *supra*, p. 264.

⁷²² Como señala Chantraine (*Gr. hom.* I, p. 393), ἔφθιεν es una forma temática con sentido durativo sacada de ἔφθιτο, cuyo presente es φθίνω.

⁷²³ Cabe recordar aquí que Kirk considera I 491 como el modelo de XVIII 446 (*op. cit.*, nota a XVIII 446-9). Cf. *supra*, p. 265 n. 279.

⁷²⁴ En efecto, la pérdida total de κῆρ a causa de su “consunción” es sinónimo de estar muerto. Así se desprende, por ejemplo, de *Il.* XXI 466, donde Apolo dice que los hombres son como las hojas, que unas veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces “se consumen sin κῆρ”, esto es, “sin vida, exánimes” (φθινύθουσιν ἀκήριοι). No obstante, en otros contextos estar ἀκήριος no equivale a estar muerto, sino a “no tener valor” (*Il.* VII 100; como epíteto de δέος, “temor, miedo”, V 812, 817, XIII 224).

“invade” o “hace presa” en las *φρένες* (*περὶ φρένας*). La otra posibilidad es interpretarlo como un adverbio de intensidad, con el sentido de “extremadamente”, de forma que lo que se pretendería expresar es que alguien siente una extraordinaria emoción en su *κῆρ*, de modo similar a cuando decimos “amar de todo corazón”. Entre los estudiosos, Kirk parece preferir la primera opción⁷²⁵, mientras que otros como Chantraine defienden que, en los contextos en los que aparece la expresión *περὶ κῆρι*, el primer elemento es adverbial, mientras que el segundo es un dativo locativo⁷²⁶, algo que ya puso de manifiesto el escoliasta⁷²⁷. Para nosotros, ambas interpretaciones son posibles⁷²⁸, aunque, por los contextos en los que figura dicha construcción, tendemos más a considerar a *περί* como un adverbio de intensidad al estilo de *πολύ* (cf. por ej., *Il.* IV 51, V 378, VI 91 etc.) o de *μᾶλλον* (*Il.* IX 300, XXI 136, etc.), pasajes en los que se pretende expresar una magnificación del sentimiento del individuo⁷²⁹. No obstante, esto no afecta significativamente a *κῆρι*, que ha de interpretarse en todo caso como un dativo locativo⁷³⁰.

⁷²⁵ Cf. *op. cit.*, nota a *Il.* IV 46.

⁷²⁶ No obstante, Chantraine observa que, aunque se deba admitir el sentido adverbial de *περί* en las fórmulas con *κῆρι*, las frases preposicionales como *περὶ φρένας* han podido tener alguna influencia en ellas (*Gram. hom.*, II, p. 126).

⁷²⁷ El esolio A a *Il.* IV 46 (Erbse) dice que *περί* significa “extraordinariamente” (*περισσῶς*), mientras que el esolio bT al mismo pasaje glosa *περὶ κῆρι* con *περισσῶς τῷ κέαρ* “extraordinariamente en el κῆρ”.

⁷²⁸ De hecho, algunos léxicos ofrecen ambas alternativas (cf. por ej., Snell, ed., *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1997, s.v. *κῆρ*).

⁷²⁹ Esta es también la postura de Laser, quien señala que la construcción formular *περὶ κῆρι*, pone de relieve la intensidad de las sensaciones y los sentimientos (*op. cit.*, p. 35), y la de Cheyins, para quien las semejanzas entre los usos de *περὶ κῆρι*, y los del adverbio de lugar, *κηρόθι*, siempre unido al comparativo *μᾶλλον*, no dejan lugar a dudas de que el dativo *κῆρι* es un locativo y no un instrumental, y de que *περί* no es una preposición, sino un adverbio de intensidad (“Recherche sur l’emploi...”, p. 42).

⁷³⁰ En ello se coincide desde la Antigüedad: cf. por ej., el esolio bT, *supra* n. 727; Hesiquio, que glosa *περὶ κῆρι* con *κατὰ ψυχὴν* “en el alma” (*Hesychii...*, pi.1733); o Eustacio, que lo interpreta como *ἐν τῇ ψυχῇ* “en el alma” (*Eustathii...*, vol. 1, p. 699.17). Sin embargo, el léxico de Liddell-Scott prefiere considerar *κῆρι* como un adverbio en el sentido de “con todo el corazón” (cf. s.v. *κῆρ*), opinión que no compartimos, pues creemos que el sentido adverbial lo otorga *περί* no *κῆρι*, término

Todo ello es aplicable a los siguientes pasajes: el primero es *Il.* IV 44ss., donde Zeus y Hera hablan de sus sentimientos sobre distintas ciudades del siguiente modo:

Ζεύς· αἶ γάρ ὑπ' ἡελίῳ τε καὶ οὐρανῷ ἀστερόεντι
 45 ναιετάουσι πόλῃες ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
 τάων μοι περὶ κῆρι τίεσκετο Ἴλιος ἱρή
 καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίῳ Πριάμοιο.
 οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἵσης
 λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς.
*Pues de las ciudades que bajo el sol y el cielo estrellado
 están habitadas de hombres terrestres,
 de éstas, me era querida sobremanera en el κῆρ la sacra Ilio
 y Priamo y la hueste de Priamo, los de buenas lanzas,
 ya que nunca me carecía el altar de la parte equitativa
 de libación y humo sacrificial, pues obtuvimos este privilegio.*

Ἥρη· ἦτοι ἐμοὶ τρεῖς μὲν πολὺ φίλταταί εἰσι πόλῃες
 Ἄργος τε Σπάρτη τε καὶ εὐρυάγυια Μυκῆνη·
 53 τὰς διαπέρσαι ὅτ' ἄν τοι ἀπέχθωνται περὶ κῆρι·
*En verdad, tres ciudades me son con mucho las más queridas:
 Argos, Esparta y Micenas de anchas calles;
 destrúyelas si alguna vez te son odiosas sobremanera en el κῆρ.*

Este pasaje es muy interesante, pues nos permite ver las variantes expresivas utilizadas por el poeta para denotar la presencia en el individuo de un sentimiento de gran fuerza, así como su localización, si procede, en aquél.

que sólo denota una precisión locativa. Por otro lado, Vivante considera que las formas κῆρι, περὶ κῆρι y κηρόθι no son más que residuos arcaicos de carácter locativo, ligados de ordinario con verbos y adjetivos que implican el sentido de “amar”, “odiar” o “enojarse” (*op. cit.*, p. 126).

Cuando no se emplea una precisión locativa, se usa, como vemos en el verso 51, una construcción nominal con un atributo (*φίλταταί*), un adverbio de intensidad (*πολύ*) y un dativo de interés (*έμοί*) para aludir a la persona que padece dicho afecto. En las frases en las que se emplea la precisión antedicha, la estructura sintáctica es prácticamente la misma: a la construcción nominal la substituye un verbo de sentimiento (*τιέσκετο, απέχθωνται*), aparece un adverbio de intensidad equivalente (*περί*) y el dativo de interés (*μοι, τοι*), a lo cual sólo se añade el dativo locativo, *κῆρι* o, también, *κηρόθι*. Este último figura en el poema en dos pasajes: *Il.* IX 300 y XXI 136. En el primero de ellos, que es estrictamente paralelo a IV 53, Odiseo pide a Aquiles que, si Agamenón se le ha hecho muy odioso en el *κῆρ* (*τοι Ἀτρεΐδης μὲν ἀπήχθετο κηρόθι μάλλον*), al menos se compadezca de los aqueos; mientras que en el segundo, se dice que el Janto “se encolerizó mucho en el *κῆρ*” (*χολώσατο κηρόθι μάλλον*) con Aquiles. Como vemos, la estructura sintáctica coincide, viniendo a ser *κηρόθι*, “en el *κῆρ*”, una variante métrica de *κῆρι*.⁷³¹ En todo caso, la idea que subyace a todos estos pasajes es la misma: expresar la presencia en el individuo de un afecto de una intensidad extraordinaria, y que se siente radicado en el *κῆρ*, el ámbito interno con el que la persona asocia la experiencia de dicho afecto.

Lo mismo cabe decir de *Il.* XIII 119 y XIII 206. En el primero, Poseidón, en un discurso de arenga a los aqueos, dice lo siguiente:

ὑμεῖς δ' οὐκ ἔτι καλὰ μεθίετε θούριδος ἀλκῆς
πάντες ἄριστοι ἔοντες ἀνὰ στρατόν. οὐδ' ἂν ἔγωγε

⁷³¹ Que el adverbio *κηρόθι* constituye una variante métrica de otros adverbios de lugar en -ουο en -ι, ya lo puso de manifiesto Chantraine, *Gr. hom.*, I, p. 245.

ἀνδρὶ μαχεσσαίμην ὅς τις πολέμοιο μεθείη
 λυγρὸς ἐών· ὑμῖν δὲ νεμεσσῶμαι περὶ κῆρι.
*Ya no es bueno que os desentendáis de la impetuosa combatividad
 todos los que sois los mejores en el ejército. Yo no
 disputaría con un hombre que se desentendiera del combate,
 si es un miserable; pero con vosotros me indigno sobremanera en el
 κῆρ.*

Mientras que, en el segundo, también es Poseidón el protagonista:

. . . περὶ κῆρι Ποσειδάων ἐχολώθη
 υἱωνοῖο πεσόντος ἐν αἰνῇ δῆϊοτῆτι.
 . . . Poseidón se irritó sobremanera κῆρ
 al caer su nieto (Anfimaco) en el atroz combate.

Ya vimos cómo este pasaje, por su estructura sintáctica, encajaba con otros como *Il.* XVI 585 o IV 494, en los que la única diferencia estribaba en la substitución del dativo locativo por el acusativo de relación⁷³². En cuanto al primero, sólo podemos decir que mantiene el esquema de los anteriores: verbo + adverbio de intensidad + dativo de interés + dativo locativo. Un esquema que, como ocurría con XIII 206, también se repite, aunque con ligeras variantes, con otro término relacionado con κῆρ paradigmáticamente: θυμός. Esto ocurre en pasajes como *Il.* II 223, XVI 544 y XVII 254, donde el sentimiento de justo resentimiento al que se refiere el verbo νεμεσάω tiene asimismo su asiento en aquél (ἐνὶ θυμῷ o θυμῷ). Ello nos muestra una vez más el uso discrecional por parte del poeta de términos que cumplen una misma función sintáctica y comparten un

⁷³² Cf. *supra*, p. 595.

mismo paradigma lingüístico. Así pues, tanto *θυμός* como *κῆρ*, en virtud de su carácter locativo, son comúnmente considerados como la sede interna de fuertes afectos.

En el mismo sentido hay que interpretar el papel de *κῆρ* en aquellos pasajes en los que se habla del sentimiento con el que, en estos contextos, aparece más involucrado: el amor o el afecto (*φίλος*). Aquí, la estructuras sintácticas de las frases en las que aparece *κῆρ* coinciden con las distintas variantes vistas más arriba. Así, tenemos en primer lugar el esquema “sujeto + verbo (*φιλέω*) + adverbio de intensidad (*περί*) + complemento directo”, en *Il.* XIII 430, donde se dice de Hipodamía que

430 *τὴν περὶ κῆρι φίλησε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ*

ἐν μεγάρῳ· πᾶσαν γὰρ ὁμηλικίην ἐκέκαστο

κάλλει καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσὶ . . .

a ésta la amó sobremanera en el κῆρ su padre y su señora madre

en su morada: pues sobresalía sobre todas las de su edad

por su belleza, sus labores y sus φρένες . . .

Como vemos, se trata del esquema normal ya visto, el cual se repite en *Il.* IX 117, aunque, en este caso, con la ausencia del adverbio *περί* : (habla Agamenón)

. . . ἀντί νυ πολλῶν

λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ.

. . . Por muchas

huestes vale el varón a quien Zeus ame en su κῆρ.

Se trata del único pasaje en el poema en el que figura *κῆρι* sin estar acompañado de *περί*, lo cual no influye en la relación sintagmática de aquél con los demás términos de la frase. De hecho, y como hemos ido comprobando hasta ahora, *κῆρ* sigue siendo la instancia con la que la persona relaciona, de forma un tanto estereotipada, los afectos que siente, sean éstos de una intensidad extraordinaria o, como es el caso, de un carácter normal.

Pero junto a estas formas estandarizadas de expresión de las emociones en el *κῆρ*, aparece también aquí otra que, como hemos visto con respecto a IV 51, constituye una variante formal de las anteriores. Se trata de la construcción nominal consistente en (sujeto) + verbo copulativo + atributo + adverbio de intensidad + dativo locativo. Dicha construcción la podemos ver en dos pasajes paralelos: *Il.* XXIV 61, donde Hera dice de Peleo que

. . . *περὶ κῆρι φίλος γένετ' ἄθανάτοισι.*
 . . . *mucho fué querido en el κῆρ entre los inmortales.*

Y en *Il.* XXIV 423, en el que Hermes relata a Príamo cómo los dioses cuidan de su hijo Héctor,

. . . *ἐπεὶ σφι φίλος περὶ κῆρι.*
 . . . *porque les era muy querido en el κῆρ.*

Como vemos, sobre la equivalencia *φιλέω = φίλος γένετο (ἔστί)*, se mantiene el contenido semántico en estos dos pasajes, así como las relaciones sintagmáticas entre los miembros de la frase. Por tanto, sólo pueden deberse a criterios métricos que el poeta se decida por una variante

expresiva u otra. En cuanto a κῆρ, éste conserva, como ya hemos dicho, su carácter de ámbito de acción del afecto en la persona, carácter que, una vez más, hemos de notar que no es único en aquél, sino compartido con el θυμός, por cuanto que este término aparece una vez más en pasajes en los que subyacen los mismos parámetros expresivos. Así, paralelamente a XIII 430, donde apreciábamos el esquema “sujeto + verbo (φιλέω) + adverbio de intensidad (περί) + complemento directo”, tenemos *Il.* IX 342-3: ἐγὼ τὴν / ἐκ θυμοῦ φίλεον “yo a ésta la amaba con todo mi θυμός”, y IX 486: (ἐγώ) σε . . . ἐκ θυμοῦ φιλέων “a tí . . . amándote con todo mi θυμός”, donde la preposición ἐκ toma un cierto matiz adverbial de conclusión de la acción, magnificando el sentido del verbo de forma similar a como lo hace περί, teniendo θυμοῦ el mismo carácter locativo que κῆρ.⁷³³ En segundo lugar, frente al mismo esquema sin adverbio de intensidad de IX 117, existe I 196, donde se dice que Hera ὁμῶς θυμῶ φιλέουσά τε κηδομένη τε “amaba y se cuidaba por igual en su θυμός” de Agamenón y Aquiles. Finalmente, junto al último esquema formal visto en XXIV 61 y 423 con verbo copulativo + atributo, tenemos *Il.* VII 31, X 531, XIV 337 etc., donde figura la frase φίλον ἔπλετο θυμῶ “se ha vuelto grato a su θυμός”, en la que el verbo πέλομαι tiene una mera función predicativa. Toda esta evidencia no hace sino confirmar lo dicho antes sobre la relación paradigmática existente entre κῆρ y θυμός en estos contextos en los que ambos designan la sede interna de la emoción.

Finalmente, ya sólo queda citar un último pasaje donde figura la expresión περί κῆρ. Se trata de *Il.* XXIV 435, en el que Hermes, disfrazado de guerrero mirmidón, da el siguiente motivo para rechazar el

⁷³³ Sobre estos pasajes, cf., *supra*, p. 118 y n. 109.

regalo que le ofrece Príamo para que acceda a escoltarle hasta la tienda de Aquiles:

435 τὸν μὲν ἐγὼ δείδοικα καὶ αἰδέομαι περὶ κῆρι
 συλεύειν, μή μοί τι κακὸν μετόπισθε γένηται.
*A éste (Aquiles), le temo y me avergüenza mucho en el κῆρ
 robarle, no sea que después me suceda algún mal.*

Como vemos, la estructura de la frase coincide con el esquema visto, por ejemplo, en XIII 430, con la única diferencia de que aquí aparecen dos verbos coordinados *δείδω* y *αἰδέομαι*, frente al único verbo que ha figurado hasta ahora. Sin embargo, ello no supone ninguna diferencia de contenido, pues hay que tener en cuenta que ambos verbos forman aquí una unidad semántica, una hendíadis, por la íntima relación que existe entre sus significados. En efecto, el sentimiento de temor que expresa el verbo *δείδω* está muy próximo en el poema a la actitud respetuosa y, a la vez, avergonzada que denota el verbo *αἰδέομαι*, una actitud que supone un cierto miedo hacia el otro (cf. por ej., *Il.* VI 442, VII 93, XXIV 91)⁷³⁴. En todo lo demás, valen aquí las consideraciones hechas arriba, en las que *κῆρ* aparece una vez más como el centro emocional del individuo.

⁷³⁴ Debía existir una acusada afinidad en la mentalidad griega entre la idea de temor, por un lado, y la de respeto y vergüenza, por otro. Así lo revela un dicho, anotado por el escolio T a *Il.* XXIV 435, y atribuido a las *Ciprias* (fr. 23, 2 A), que dice: *ἵνα περ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς* “donde hay temor, allí también hay respeto (vergüenza)”.

4. Κραδίη (καρδίη)

4.1. Primera aproximación al sentido de *κραδίη* (*καρδίη*) atendiendo a la etimología

Las primeras etimologías del término señalan dos posibles relaciones: la primera, con *κράτος*, en el sentido de “poder, supremacía”, pensando que así *κραδία* designaría el principio director de la persona, su parte más noble⁷³⁵; mientras que la segunda lo hace derivar del verbo *κραδαίνω* “blandir, agitar”, en voz media, “ser agitado, temblar”, pues el corazón siempre está agitado por un movimiento continuo⁷³⁶. Aunque la primera etimología es falsa y la segunda dudosa, ambas reflejan dos aspectos de *κραδίη* que sí tienen relevancia en el poema: por un lado, su consideración como entidad de la que depende en alguna medida la conducta; y, por otro, su carácter de “órgano que late”, que va a ser un rasgo de cierta importancia en algunos pasajes.

En lo que respecta a la etimología moderna, ya dimos cuenta de ella al hablar de *κῆρ*, pues coincide en ambos⁷³⁷. Lo único que cabe añadir aquí es que *καρδία*, *-η* (*κραδίη* es una variante jónica) es propiamente un derivado del substantivo arcaico *κῆρ* (sobre la misma raíz **kērd*, usada para designar el “corazón”), formado por alargamiento en *ι* como en el latino

⁷³⁵ Esta etimología es la primera que ofrece el *Etymologicon Magnum* (491, 56), aunque la idea de que el *κραδίη* o *καρδίη* designaba el principio o la facultad rectora del individuo la tenemos ya, como hemos visto, en Hesiquio y en algunos escolios (cf. *supra*, nn. 559 y 560).

⁷³⁶ Cf. el esolio a *Il.* I 225 (edición de J. Nicole), y el *Etymologicon Magnum* (491, 57-8). Esta posible relación entre el verbo *κραδαίνω* y el substantivo *κραδίη* (y, por tanto, *κῆρ*), ha sido también sugerida en nuestro tiempo por Wilhelm Schulze (*Kleine Schriften*, Göttingen, 1966²) sobre la base de la consideración del “corazón” como “el que palpita”, la cual no ha sido negada ni por Chantraine (*Dict.* s.v. *κραδαίω*), ni por Frisk (*op. cit.*, s.v. *κραδαίω*).

⁷³⁷ Cf. *supra*, p. 564 y n. 680.

cordis (gen.), en el hitita *kardiaš* (idem) o el lituano *širdis* (idem). Por tanto, se trata de un término que designó desde un principio el “corazón”⁷³⁸.

4.2. Segunda delimitación del sentido de *κραδίη* (*καρδίη*) según el criterio del *grado de implicación* en la vida psíquica de la persona

Como hemos venido haciendo al tratar de *ἡτορ* y *κῆρ*, dividimos en primer lugar las ocurrencias de *κραδίη* según el criterio del *grado de implicación* del órgano designado en la vida psíquica. Según este criterio, podemos considerar a *κραδίη* de dos formas principales: primero, como un órgano de clara referencia física cuya función es eminentemente fisiológica y no tiene (o sólo indirectamente) una relación con los procesos psíquicos del individuo; y, segundo, como una instancia anímica que, aun no perdiendo su carácter material, está claramente implicada en la vida psíquica.

Empezaremos ocupándonos de la primera consideración de *κραδίη*.

4.2.1. *κραδίη* como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos

En este párrafo, veremos aquellos pasajes en los que *κραδίη* aparece claramente como un órgano del cuerpo al que se atribuyen, más o menos metafóricamente, funciones fisiológicas que corresponden al “corazón”. Por tanto, la cuestión de a qué parte del individuo hace referencia *κραδίη* en el poema está bastante clara y no parecen caber aquí las ambigüedades que descubríamos al tratar de *ἡτορ*, por ejemplo. No obstante, sí merece la pena

⁷³⁸ Hay que notar que hay autores, como Böhme, que piensan que no es correcto pensar en un significado original puramente físico del término y en un sentido psíquico derivado de éste, sino que *κραδίη* seguramente designaba desde un principio tanto el órgano corporal del corazón como el órgano anímico en el que se revelan los estados emocionales, pues este autor cree muy posible que la correlación existente entre el latido del corazón y la excitación interna haya sido reconocida desde muy antiguo (*op. cit.*, p. 10s.).

analizar el modo en el que el poeta se representa este órgano, pues nos ayudará a comprender el papel que se le atribuye en otros contextos.

El primer pasaje que traemos a colación es *Il.* XIII 442, donde se dice que Alcátoo, al ser herido por Idomeneo,

*δούπησεν δὲ πεσών, δόρυ δ' ἐν κραδίῃ ἐπεπήγει,
ἥ ῥά οἱ ἀσπαίρουσα καὶ οὐρίαχον πελέμιζεν
ἔγχεος· ἔνθα δ' ἔπειτ' ἀφίει μένος ὄβριμος Ἄρης·
Resonó al caer, y la lanza había quedado clavada en el κραδίῃ,
que, al palpar, agitaba el extremo
de la pica; pero en seguida el brutal Ares aflojó su furia.*

Que aquí *κραδίη* hace referencia al corazón no ofrece dudas⁷³⁹, en cuanto que se alude a sus palpitaciones⁷⁴⁰ antes de perder toda su fuerza (*μένος*) y pararse⁷⁴¹. Y es precisamente el hecho de “palpar”, la función fisiológica más propia del corazón, lo que con más frecuencia se pone de manifiesto en aquellos contextos en los que se habla de *κραδίη* como órgano físico. Y esto es así, por lo menos, en cuatro pasajes.

Uno de ellos ya lo hemos visto al hablar de *ἦτορ*. Se trata de *Il.* XXII 461, en el que, después de describirse la agitación emocional de Andrómaca con la imagen de que su *ἦτορ* le “palpita hasta la boca” (*πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα*, v. 452), se dice:

⁷³⁹ Tampoco para Böhme, quien piensa que éste es el único pasaje en el que *κραδίη* tiene un puro sentido anatómico (*op cit.*, p. 6).

⁷⁴⁰ El verbo *ἀσπαίρω*, “palpar”, hace referencia en el poema a las últimas palpitaciones de los heridos de muerte (por ej., III 293, X 521, XII 203 y XIII 571, 573).

⁷⁴¹ Que el corazón pueda palpar aun después de ser alcanzado por una lanza no le parece extraño al escoliasta, quien lo explica de siguiente forma: *δηλοῖ ὡς μετὰ θάνατον τοῦ παντός σώματος ἔτι ζῇ ἡ καρδία* “es manifiesto que después de la muerte de todo el cuerpo aún vive el corazón” (escolio bT a *Il.* XIII 443, Erbse). Por otro lado, para Laser esta descripción del corazón palpitante que hace estremecerse a la lanza revela un posible conocimiento de la función del corazón como fuerza motriz (*motorische Kraft*) (*op. cit.*, p. 37).

460 Ὡς φαμένη μεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση
παλλομένη κραδίην· ἅμα δ' ἀμφίπολοι κίον αὐτῇ.
*Hablando así (Andrómaca), atravesó presurosa el palacio como una loca
palpitándole el κραδίη, y las criadas salieron con ella.*

Como dijimos al tratar este pasaje⁷⁴², tanto *κραδίη* como *ἦτορ* designan aquí el órgano del corazón, el cual, por efecto de la exacerbada excitación anímica de la que Andrómaca es objeto, palpita de forma tan violenta que el poeta no encuentra mejor modo de describirlo que usando la hipérbole *πάλλεται . . . ἀνὰ στόμα*.⁷⁴³ Una figura retórica que va a repetir, aunque con otros términos, en otro pasaje paralelo también visto, *Il.* X 94, donde el propio Agamenón describía los síntomas de su enorme temor por sus hombres de la siguiente manera:

αἰνῶς γὰρ Δαναῶν περιδείδια, οὐδέ μοι ἦτορ
ἔμπεδον, ἀλλ' ἀλαλύκτῃμαι, κραδίη δέ μοι ἔξω
95 στηθέων ἐκθρώσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα.
*Temo muy terriblemente por los dánaos; mi ἦτορ
no está firme, sino que estoy inquieto; el κραδίη me salta
fuera del pecho, y me tiemblan abajo los relucientes miembros.*

⁷⁴² Cf. *supra*, p. 514.

⁷⁴³ Sobre la peculiar expresión *παλλομένη κραδίην*, hay que hacer algunas observaciones. Como muy bien ha señalado Cheyns ("Recherche sur l'emploi...", pp. 50-1), al que seguimos en esto plenamente, *κραδίη* siempre aparece como sujeto de los verbos *ἐκθρώσκω*, *πατάσσω* y *πορφύρω*, que tienen un sentido muy similar a *πάλλομαι*, con lo que cumple, pues, la misma función que *ἦτορ* en XXII 452. Sin embargo, aquí el sujeto no es *κραδίη*, sino Andrómaca, que es a la que realmente se atribuyen las sacudidas evocadas por el verbo *πάλλομαι*, con lo que se consigue expresar de un modo particular la agitación a la que la esposa de Héctor se ve sometida, cual ménade transportada por el furor dionisiaco. Por tanto, *κραδίην* se trata evidentemente de un acusativo de relación, y no del sujeto como nuestra traducción hace suponer. No obstante, creemos que la consideración de *κραδίη* como el órgano en el que se siente la agitación provocada por una emoción violenta sigue siendo la misma, sea esa agitación atribuida directamente a la persona o al *κραδίη*.

Aquí es evidente la analogía con el pasaje anterior, tanto desde el aspecto formal como desde el semántico⁷⁴⁴. En ambos casos, se parte de un fuerte estado emocional que se identifica con el temor por la suerte de alguien con quien se tienen lazos de responsabilidad o afecto. Las expresiones utilizadas para aludir a dicho estado son muy similares: *μάλ' αἰνῶς / δεῖδω*, “temo muy terriblemente” (XXII 454-5), y *αἰνῶς . . . περιδείδια*, con el mismo sentido. Después, se describen los síntomas de ese temor haciendo referencia tanto a *ἦτορ* como a *κραδίη*, de quienes se destaca de forma hiperbólica su agitación: *ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῇ / στήθεσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα*, “en mi / pecho el corazón palpita hasta la boca” (XXII 451-2), frente a *κραδίη δέ μοι ἔξω / στηθέων ἐκθρόσκει*, “el corazón me salta fuera del pecho”. Además, este paralelismo es tanto más evidente en cuanto que existe una clara semejanza semántica entre los verbos *πάλλω* y *ἐκθρόσχω*, pues ambos tienen el sentido propio de “saltar” o “lanzarse fuera o contra alguien” (cf. en el caso de *πάλλω*, *Il.* XIII 643, XXI 140; y en el de *ἐκθρόσχω*, *Il.* XVI 427, XXI 539).

Pero la semejanza en la concepción del *κραδίη* como “corazón que late” se puede llevar aun más lejos, en concreto hasta *Il.* XIII 282, donde se describe el efecto somático que produce el miedo en los cobardes:

τοῦ μὲν γάρ τε κακοῦ τρέπεται χρῶς ἄλλυδις ἄλλη,
 280 οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἦσθαι ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός,
 ἀλλὰ μετοκλάζει καὶ ἐπ' ἀμφοτέρους πόδας ἵζει,
 ἐν δέ τέ οἱ κραδίη μέγала στέρνοισι πατάσσει
 κῆρας ὀιομένω, πάταγος δέ τε γίγνεται ὀδόντων

⁷⁴⁴ También ha sido puesto de manifiesto el paralelismo entre *Il.* X 93ss. y XXII 452ss. por Kirk (ed.), *op. cit.*, notas a X 93-5 y a XXII 451-3.

*Al cobarde se le cambia la tez, ya de un modo o ya de otro,
y su θυμός en las φρένες no se le contiene quedándose sin movimiento,
sino que se agacha y se sienta sobre ambos pies,
el κραδίη le palpita fuertemente en el pecho
pensando en la muerte, y los dientes le castañetean.*

Esta vez el verbo usado para expresar las palpitaciones cardíacas es *πατάσσω*, un término que, en el poema, únicamente aparece junto a *κραδίη* y *θυμός*,⁷⁴⁵ y que denota en especial el ruido que produce el corazón al latir⁷⁴⁶. El paralelismo con los pasajes anteriores es evidente, tanto en la expresión del temor que se adueña del individuo, como en la descripción de los síntomas físicos de ese temor, con la especial alusión a la agitación del corazón. Además, se coincide también en la doble referencia a este órgano: en los dos contextos anteriores con los términos *ἦτορ* y *κραδίη*, y en éste con *κραδίη* y *θυμός*. En cuanto a la posible identificación de estos dos últimos términos ya hemos hablado antes⁷⁴⁷. Por tanto, sabemos que el uso paradigmático de estos dos vocablos no se limita a este contexto, y que ello nos permite tener una perspectiva más amplia del ámbito en el que coinciden sus respectivos campos semánticos. Si echamos una ojeada a aquellos pasajes en los que, además de éste, aparecen con los mismos verbos en similares estructuras sintácticas⁷⁴⁸, llegamos a la

⁷⁴⁵ Los pasajes en los que aparece con *θυμός* son *Il.* VII 216, donde a Héctor el *θυμός* le “palpitaba” o “hacia ruido” (*πάτασσε*) en el pecho al ver destacarse a Áyax; y XXIII 370, donde, en la carrera de carros en honor de Patroclo, el *θυμός* de cada auriga “palpitaba” o “hacia ruido” (*πάτασσε*) deseando la victoria.

⁷⁴⁶ Este verbo está especialmente relacionado con *πάταγος*, término que en el poema hace referencia no sólo al “ruido” que produce el castañeteo de los dientes (XIII 283), sino también al “estrépito” que surge al caer los troyanos al río (XXI 9), al entrechocar las ramas de los árboles (XVI 769), o al caer los dioses unos sobre otros (XXI 387).

⁷⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 57-8.

⁷⁴⁸ Los pasajes en cuestión se pueden dividir en dos categorías: 1. Aquellos en los que *κραδίη* y *θυμός* aparecen coordinados (cf. por ej., X 220, XIII 784, IX 635, II 171, VIII 147, etc.); 2. Aquellos en los que sólo figura uno de dichos términos, o bien *κραδίη*, o bien *θυμός*, pero que comparten la misma

siguiente conclusión: que la concepción unitaria de *θυμός* y *κραδίη* estriba en su consideración de órganos físicos que no sólo son sensibles al estado emocional del individuo al que pertenecen (sirviendo de ámbito en el que se manifiestan los síntomas de dicho estado, por ejemplo, los fuertes latidos), sino que, además, encarnan la fuerza interna que nace precisamente de ese excitado estado afectivo e impulsa a la persona a actuar de una determinada manera. Una concepción que aquí se verifica sólo en cuanto ambos designan el “corazón” como entidad física, pero será refrendada más adelante cuando analicemos más detenidamente el papel del *κραδίη* en la vida psíquica.

El último pasaje en el que se hace referencia la carácter físico de *κραδίη* describiendo su exacerbada agitación es *Il.* XXI 551, donde Apolo, para evitar la inmediata toma de Troya por los aqueos, lanza a Agénor contra Aquiles infundiéndole audacia (*θάρσος*) en el *κραδίη* (v. 547), pero el troyano,

550 *αὐτὰρ ὃ γ' ὥς ἐνόησεν Ἀχιλλῆα πολίπορθον*
ἔστη, πολλὰ δέ οἱ κραδίη πόρφυρε μένοντι·
ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς δν μεγαλήτορα θυμόν·
así que vió a Aquiles, saqueador de ciudades,
se detuvo, y su κραδίη se agitaba mucho mientras esperaba.
Y entonces, afligido, dijo a su magnánimo θυμός,

a lo que sigue la duda entre enfrentarse con Aquiles, o intentar escapar huyendo hacia el Ida. En este pasaje, *κραδίη* vuelve a responder a la doble concepción que acabamos de esbozar: por un lado, como el centro en el que

estructura sintáctica (por ej., VII 216, XXIII 370, con *πάτασσω*; IX 462, XIII 280, con *ἐρητύω*, en voz media).

radica el ímpetu combativo que un dios infunde para que impulse al individuo a actuar (v. 547); y, por otro, como el órgano que se agita como efecto del estado emocional en que aquél se encuentra⁷⁴⁹, aunque aquí no se corresponda la osadía o el arrojo transmitido por Apolo con la preocupación e inquietud que hace que el corazón de Agénor se agite a la manera del mar cuando le erizan los vientos (cf. *Il.* XIV 16)⁷⁵⁰. En todo caso, el uso del verbo *πορφύρω* unifica el concepto de *κραδίη* como músculo cardíaco que late fuertemente cuando la persona es objeto de una fuerte agitación nerviosa, con el de pasajes anteriores⁷⁵¹.

Por tanto, vemos que, en los pasajes donde *κραδίη* no se concibe como directamente implicado en los procesos psíquicos, tiene siempre el sentido de “corazón” como entidad física, primándose su principal característica, que es el de palpar agitado cuando la persona es presa de un excitado estado emocional.

4.2.2. *κραδίη* (*καρδίη*) como instancia directamente implicada en procesos psíquicos

Aquí entramos ya en el grueso de pasajes en los que *κραδίη* se concibe como especialmente vinculado a la vida psíquica. Igual que hicimos con *ἦτορ* y *κῆρ*, emplearemos para analizar el carácter de *κραδίη* en este grupo de pasajes el criterio del *modo de implicación* en los procesos psíquicos. Así, y según este criterio, dividiremos las ocurrencias de *κραδίη*

⁷⁴⁹ El escolio Aint a este pasaje lo identificaba con la preocupación por algo: *ὁ Ἀγένωρ ἐμερίμνα* “Agénor estaba preocupado (o inquieto)” (escolio a *Il.* XXI 551, Erbse).

⁷⁵⁰ Este símil se explica no sólo por cuanto la agitación del mar se designa con el mismo verbo (*πορφύρω*), sino también porque el poeta se sirve de ésta para compararla con la inquietud vacilante de Néstor ante una disyuntiva similar a la de Agénor.

⁷⁵¹ No creemos que la agitación del *κραδίη* se deba a un estado mental de “ebullición de pensamientos”, como supone Sullivan (“What’s there in a Heart?...”, p. 13), pues ni el sentido del verbo lo implica, ni es necesario suponer una actividad intelectual cuando la turbación del *κραδίη* se explica perfectamente como efecto de un estado de inquietud angustiosa.

en 5 subgrupos: en el primero nos ocuparemos de *κραδίη* como sede de la fuerza emocional que impulsa a la acción; en el segundo, como instancia cuya índole determina la caracterización de la persona; en el tercero, como entidad que condiciona la actitud del individuo; en el cuarto, como instancia con papel activo en procesos psíquicos; y en el quinto y último, como objeto de pasiones.

4.2.2.1. *κραδίη como sede de la fuerza emocional que impulsa a la acción*

En este párrafo pretendemos ocuparnos del carácter de *κραδίη* como el corazón que encarna la energía o el ímpetu que suele nacer de una excitación emocional y que provoca en el individuo una acción determinada, además de dar cuenta de la progresiva identificación entre ambos: corazón y energía.

Se trata, en efecto, de una característica del *κραδίη* en el poema que no nos es completamente nueva, de hecho, ya la hemos visto reflejada en este mismo capítulo⁷⁵², en un pasaje en el que *κραδίη* venía a ser la sede de *ἦτορ*. Nos referimos naturalmente a *Il.* XX 169, en el que se comparaba el empuje que le conferían a Aquiles su *μένος* y su *θυμός* con el de un león al que, herido y acosado, *ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ*, “su valeroso *ἦτορ* le gime en el *κραδίη* “. Allí vimos que *κραδίη* había que considerarlo como el órgano del corazón, en el cual se asienta la fuerza vital que, convenientemente excitada, impele al individuo a actuar.

Pues bien, esta concepción del *κραδίη* la vemos reproducida también en otros contextos. Primero, en tres pasajes estrictamente paralelos y que

⁷⁵² Cf. *supra*, pp. 519-20.

tienen prácticamente la misma estructura formal. Se trata de *Il.* II 452, XI 12 y XIV 152. En el primero de ellos, Atenea, recorriendo el ejército de los aqueos,

. . . ἐν δὲ σθένος ὥρσεν ἐκάστῳ
καρδίη ἄλληκτον πολεμίζειν ἡδὲ μάχεσθαι.
. . . excitó la fuerza en el καρδίη de cada uno
para combatir y luchar sin cesar.

Aquí, como en otros pasajes similares, es un dios o una diosa el que, para provocar una determinada actitud y, por ende, una conducta precisa, “estimulan” la fuerza que impele a los hombres a adoptar esa actitud y esa conducta. El verbo empleado para expresar la acción de la diosa es ὀρνυμι, el cual tiene el significado primario de “levantar, hacer elevarse” (como en XII 253, donde Zeus “levanta” una ráfaga de viento desde el Ida), pero que, aplicado a los resortes emotivos del individuo, significa “excitar, estimular”, como en VIII 335, donde Zeus “excita” el μένος en los troyanos; en XI 544, donde hace lo propio con el miedo (φόβος) en Áyax; o en XXIII 14, donde es Tetis la que “provoca” en los mirmidones el deseo (ἔμερος) del llanto. Estamos hablando, pues, de una estimulación que, en el caso de σθένος, hemos de identificar como un aumento no sólo de la fuerza física o el vigor necesario para combatir, sino también del ímpetu intencional de la persona, que no debe separarse en estos contextos del brío puramente físico. Algo que podemos ver expresado, aunque ligeramente matizado, en los otros dos pasajes aludidos, *Il.* XI 12 y XIV 152, en los que la Disputa personificada y Poseidón, respectivamente, lanzan un terrible chillido y cada uno

. . . Ἀχαιοῖσιν δὲ μέγα σθένος ἔμβαλ' ἐκάστω
 καρδίη ἄληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.
 . . . infundió gran fuerza en el καρδίη de cada uno
 de los aqueos para combatir y luchar sin cesar.

La variante con respecto al pasaje anterior estriba únicamente en la substitución del verbo ὀρνυμι, por otro, ἐμβάλλω, del que ya hemos tenido constancia en otros lugares. Como sabemos, este verbo, además del significado propio de “echar, arrojar” (por ej., una roca, XII 383; o una antorcha encendida, XIII 320), tiene el sentido de “infundir, proyectar” en las distintas instancias anímicas, como θυμός o φρένες, un pensamiento, un sentimiento o la furia combativa (cf. por ej., X 447, XXIII 313, XVI 529, en el θυμός ; y XIX 88, en las φρένες). La única diferencia con respecto al pasaje anterior es que aquí el brío belicoso se introduce en el καρδίη, se infunde desde fuera, no se estimula bajo la suposición de que ya existe. De todas formas, se trata de una mera sutileza, por cuanto el poeta pretende expresar en cualquier caso la misma cosa: la presencia en el hombre de una fuerza vital tan potente que por sí sola le induce a sostener una actitud combativa incesante. Lo mismo que, por otro lado, hace en *Il.* XXI 547, donde se dice que Apolo, para impulsar a Agénor contra Aquiles,

. . . ἐν μὲν οἱ κραδίη θάρσος βάλε
 . . . le infundió audacia en el κραδίη.

El verbo es la forma simple del anterior, βάλλω, que tiene además el mismo significado, mientras que con θάρσος se expresa prácticamente lo

mismo que con *σθένος* (o con *μένος*, *ἀλκή*, etc.), esto es, la fuerza y el estímulo necesarios para la lucha⁷⁵³.

Ahora bien, ¿cómo se puede definir aquí el papel de *κραδίη*? Evidentemente, como un ámbito en el que radica esa fuerza impulsiva que, en contextos similares, tenía su sede en las *φρένες* (cf. XIX 88, XVII 573) o en el *θυμός* (cf. XVI 529, XVII 451), y que pensamos que debe ponerse en relación con esa energía vital que sostiene el funcionamiento del organismo y que está sujeta a aumento y disminución en función de heridas, desvanecimientos o acción de los dioses. Se trata también de esa fuerza interna que otorga solidez a los brazos y consistencia a las rodillas, pero que, a su vez, está tan vinculada a los procesos afectivos del hombre, que llega a confundirse con violentas emociones e, incluso, con diversas actitudes ante los demás. Pues bien, ante este tipo de ímpetu interno, el *κραδίη* no viene a ser otra cosa que el órgano del corazón, al que, su especial comportamiento en momentos en los que el individuo experimenta sus impulsos emocionales, lleva a identificar como la sede de la que emana toda la energía que configura tanto la vida fisiológica como la psíquica (sobre todo en el ámbito afectivo, aunque también, incluso, en el volitivo)⁷⁵⁴.

Es precisamente esa identificación como fuente de energía o fuerza la que nos permite entender el uso que se hace del término en unos pasajes que ya tuvimos ocasión de mencionar cuando tratamos el *θυμός*.⁷⁵⁵ Nos referimos, en primer lugar, a *Il.* X 220 y X 319, dos contextos paralelos en

⁷⁵³ Sobre el sentido de *θάψος* y su relación semántica con otros términos afines ya hemos hablado en otro lugar, cf. *supra*, p. 274.

⁷⁵⁴ En ello coincide también Buffière (*op. cit.*, p. 258), para quien en Homero el corazón y el pecho constituyen la fuente de nuestras energías vitales (*énergies vitales*), sea que se diga *ἦτορ* o *κραδίη*, palabras que designan manifiestamente el órgano, o sea que use *θυμός* y *φρένες*.

⁷⁵⁵ Cf. *supra*, pp. 72s.

los que Diomedes y Dolón, respectivamente, expresan su intención de introducirse subrepticamente entre los enemigos en los siguientes términos:

220 . . . ἔμ' ὀτρύνει κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ

ἀνδρῶν δυσμενέων δῦναι στρατὸν ἐγγὺς ἐόντων

Τρώων . . .

. . . el κραδίη y el muy viril θυμός me empujan

a introducirme en el campamento de los cercanos enemigos,

los troyanos . . .

.

. . . ἔμ' ὀτρύνει κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ,

320 νηῶν ὠκυπόρων σχεδὸν ἐλθέμεν ἔκ τε πυθέσθαι.

. . . el κραδίη y el muy viril θυμός me empujan

a acercarme a las naves de rápida navegación y enterarme (de los planes de los aqueos).

En ambos casos, el ofrecimiento como voluntarios de los dos héroes viene precedido por una promesa de honor y regalos para el que quiera cumplir la misión, por lo que parece que la alusión al *κραδίη* y al *θυμός* como motores de la decisión responde a una identificación de la codicia y el afán de lucro y honores, con esa fuerza de la que hablábamos que el hombre siente especialmente cuando se ve impelido a una acción. De hecho, el verbo utilizado, *ὀτρύνω*, es muy expresivo, pues, como sabemos, alude tanto a la incitación o al impulso para que alguien haga algo (por ej., *Il.* XV 59, XIX 69, XXIV 289), como a la excitación de la fuerza y el ardor combativo (*μένος* y *θυμός*, cf. *Il.* V 470, 792 etc.)⁷⁵⁶. Pero, incluso, parece que se da un paso más, pues el uso coordinado de *κραδίη* con

⁷⁵⁶ Cf. *supra*, pp. 67-8.

θυμός, término que tiene un significado muy afin en contextos similares al de palabras como μένος⁷⁵⁷, y que él mismo designa en muchos lugares tanto la fuerza vital como la energía impulsiva que mueve a actuar, y el hecho de que se use como sujeto de la acción del verbo, nos muestra que se ha producido una transferencia de sentido, mediante la cual el órgano del corazón pasa de ser la fuente de la fuerza vital, convertida en ímpetu combativo o en ansia de lucro y honores, a encarnarla en sí mismo, con lo que se le atribuye el impulso a la acción.

Algo muy similar a lo que ocurre en *Il.* XIII 784, donde, utilizando la misma hendiádis, Paris dice a Héctor:

νῦν δ' ἄρχ' ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει.

Ahora condúcenos por donde el κραδίη y el θυμός te ordenen.

Con lo que, ambos términos, *κραδίη* y *θυμός* vuelven a ser objeto de atribución de la capacidad impulsiva de la mencionada fuerza interna. Sin embargo, creemos que aquí se añade a ésta un matiz de carácter más psíquico, pues no se trata únicamente de un ímpetu físico-emocional cuyo solo estímulo provoca la acción del individuo, sino también de la tendencia volitiva en la que se hace consistir su “voluntad” o “intención”. En este sentido, por tanto, podemos decir que *κραδίη* y *θυμός* encarnan aquí la “intencionalidad” de la persona.

Finalmente, cabe señalar un último pasaje en el que viene identificada la misma hendiádis con dicha fuerza impulsivo-emotivo-intencional. Se trata de

⁷⁵⁷ Cf. por ej., *Il.* XX 174, donde a Aquiles “el μένος y el muy viril θυμός le empujan” (*ὄτρυνε μένος καὶ θυμός ἀγήνωρ*) a enfrentarse con Eneas.

II. IX 635, en el que Áyax Telamonio intenta convencer a Aquiles para que deponga su actitud con las siguientes palabras:

νηλής· καὶ μὲν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος
 ποινὴν ἢ οὐ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος·
 καὶ ῥ' ὃ μὲν ἐν δῆμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας,
 635 τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγῆνωρ
 ποινὴν δεξαμένω· σοὶ δ' ἄληκτόν τε κακόν τε
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης
 ¡Despiadado! Incluso del asesino del hermano
 o por la muerte del hijo se recibía compensación,
 y uno, habiendo pagado mucho por éste, permanece entre su pueblo,
 y del otro se contiene el κραδίη y el muy viril θυμός
 al recibir la compensación; pero a tí, un obstinado y maligno
 θυμός en el pecho te han puesto los dioses por una muchacha.

En este caso, lo que Áyax quiere decir es que la fuerza interna emocional que se desata ante situaciones dramáticas para la persona y que impulsa a ésta a actuar como reacción a aquéllas se puede “contener”, es decir, puede perder su carácter impulsivo, cuando dichas situaciones cambian de significado para el individuo por efecto, como es el caso, de una restitución que devuelve, de alguna manera, el estado de cosas anterior. Estamos, por tanto, ante la misma energía de carácter afectivo que encontramos, por ejemplo, en I 192, donde Aquiles vacila entre matar al Atrida o hacer cesar su cólera (χόλος) y “contener” su θυμός (ἐρητύσειέ τε θυμόν). Sin embargo, los vv. 636-7 nos revelan que se trata también de algo más: de la actitud que configura el modo de reaccionar ante la realidad, esto es, la forma en la que un individuo piensa, siente y quiere, y que, en última

instancia, conforma su personalidad. Y a todo ello, se le llama *κραδίη* y *θυμός*, con lo que se cierra el proceso de transferencia semántica por el que el primero ha pasado de designar el órgano del corazón como entidad puramente física, a denominar estados y procesos psíquicos. Algo que se hará evidente en el siguiente párrafo.

4.2.2.2. *κραδίη como instancia cuya índole determina la caracterización de la persona*

Al igual que ocurría con otros términos como *θυμός*, *νόος* o *ἦτορ*, también a *κραδίη* se le atribuyen cualidades que tienen como objeto caracterizar una determinada actitud que refleja, a su vez, el temperamento del héroe.

Ya tuvimos ocasión de analizar uno de los pasajes donde sucede esto. Se trata de *Il.* III 60, donde, en el contexto de una breve semblanza de Héctor, se hacía un uso paralelo de *κραδίη* y *νόος*, diciéndose que, igual que el *κραδίη* de Héctor es “inflexible” (*ἀτειρής*) como el hacha con la que se cortan los maderos de los navíos, así de “intrépido” (*ἀτάρβητος*) es su *νόος* en el pecho. Como dijimos en su momento⁷⁵⁸, lo que se caracterizaba con ambos epítetos era una disposición psicológica, un modo de pensar, sentir y comportarse, que daba cuenta de una determinada personalidad. En ese sentido, *κραδίη* y *νόος*, cumplían una misma función: designar una actitud caracterizadora⁷⁵⁹, aunque con la diferencia de que *νόος* siempre tiene un carácter “funcional”, mientras *κραδίη* sólo accede a ese significado por vía transferencial, esto es, por medio de transvases de

⁷⁵⁸ Cf. *supra*, pp. 359-60.

⁷⁵⁹ Sullivan lo llama “disposición” (*disposition*) o “carácter” (*character*) (“What’s there in a Heart?...”, p. 15).

sentido, desde el de órgano cardíaco que late violentamente en estados de excitación, y del que se hacen emanar impulsos emocionales e intencionales, hasta el de instancia que encarna dichos impulsos y que, en último término, conforma una actitud característica del individuo, siendo, por tanto, el referente de las cualidades que configuran su temperamento.

Pues bien, todas estas consideraciones son aplicables a *κραδίη* en los siguientes pasajes. Por ejemplo, en *Il.* XII 247, donde Héctor rechaza los prudentes consejos de Polidamante y los atribuye a su supuesto carácter cobarde e indolente, en los siguientes términos:

τίπτε σὺ δειδοικας πόλεμον καὶ δηϊοτήτα;
 245 *εἴ περ γάρ τ' ἄλλοι γε περὶ κτεινώμεθα πάντες*
νηυσὶν ἐπ' Ἀργείων, σοὶ δ' οὐ δέος ἔστ' ἀπολέσθαι.
οὐ γάρ τοι κραδίη μενεδήϊος οὐδὲ μαχίμων.
¿Por qué temes tú el combate y la destrucción?
Pues aunque en derredor muramos todos los demás
sobre las naves de los argivos, no hay miedo de que tú perezcas;
pues tu κραδίη ni es firme ante el enemigo ni belicoso.

Como vemos, también aquí se atribuyen al *κραδίη* cualidades que lo que en realidad califican no es al corazón como tal, sino a la actitud del héroe ante la lucha. En este sentido, *κραδίη* encarna, por decir así, la representatividad de la persona, en tanto que asume una disposición psicológica que la caracteriza y que, por consiguiente, se considera como propia de aquélla⁷⁶⁰. Se trata, en todo caso, del mismo papel jugado por *θυμός*, *νόος* y *ἦτορ* en contextos similares: servir, por vía de sinécdoque,

⁷⁶⁰ El escolio T a este pasaje la llamaba *τὸ ἡγεμονικόν* “el que dirige, el principio rector”.

de trasunto del “yo”, asumiendo lo más característico de éste, su forma de ser.

Esto se puede ver también en otro de los pasajes donde *κραδίη* y *θυμός* forman hendiadís. Nos referimos a *Il.* X 244, donde Diomedes elige a Odiseo para que le acompañe en su incursión en el campamento enemigo, porque

οὐδὲ πέρι μὲν πρόφρων κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
 245 ἐν πάντεσσι πόνοισι, φιλεῖ δέ ἐ Παλλὰς' Αθήνη.
su κραδίη y muy viril θυμός son muy proclives
para todos los trabajos, y le ama Palas Atenea.

Aquí *κραδίη* y *θυμός* hacen referencia a una misma cosa y se conciben englobados en un solo concepto: el de la actitud de Odiseo, cuya índole (la de ser proclive o estar bien dispuesto para llevar a cabo todos los esfuerzos) es la que revela su carácter. Por otro lado, este pasaje muestra una vez más la íntima relación semántica existente entre ambos términos, en este caso, en su papel de instancias caracterizadores que hacen las veces de substitutivos del “yo”⁷⁶¹.

Asimismo, cabe citar en este contexto, *Il.* XXI 441, donde Poseidón le reprocha a Apolo lo siguiente:

νηπύτι' ὥς ἄνοον κραδίην ἔχες· οὐδέ νυ τῶν περ
 μέμνηται ὅσα δὴ πάθομεν κακὰ Ἴλιον ἀμφὶ
 μούνοι νῶϊ θεῶν . . .
¡Pueril! Qué κραδίη insensato tienes; ni siquiera

⁷⁶¹ Sobre *θυμός* como instancia cuya índole revela el carácter, cf. *supra*, pp. 97ss.

*recuerdas cuántos males padecemos alrededor de Ilio
de los dioses los dos solos . . .*

Este pasaje es curioso porque es el único sitio donde aparece el adjetivo *ἄνους*, cuyo sentido es “insensato, necio”⁷⁶², pero que literalmente quiere decir “sin νόος”. Teniendo en cuenta que νόος designa una función que comprende la realidad y proporciona el conocimiento para solucionar problemas concretos y llevar una conducta correcta, lo que se viene a decir aquí es que el *κραδίη* de Apolo se caracteriza por carecer de dicha función práctico-comprensiva y, por ende, por no saber conducirse convenientemente⁷⁶³. En todo caso, *κραδίη* sigue siendo la instancia que, en su papel de encarnante de la actitud de la persona hacia el entorno, esto es, de su forma de relacionarse, constituye la base caracterizadora de aquélla y, por extensión, el representante de su identidad.

Otro pasaje curioso en el que *κραδίη* asume la misma función es *Il.* I 225, donde Aquiles, preso de cólera, le dice a Agamenón:

οἶνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφιοι,
‘¡Borracho, tienes ojos de perro y κραδίη de ciervo!’

Evidentemente, con la expresión *κραδίην δ' ἐλάφιοι*, se denota un talante, una forma de ser y de comportarse considerada como cobarde y vil⁷⁶⁴. Lo peculiar del caso es que aquí la calificación del *κραδίη* del

⁷⁶² Así Hesiquio: *ἄνους· ἄσύνετος* “que no comprende, necio, torpe” (*Hesychii...*, alpha 5283).

⁷⁶³ Para Bolelli, *κραδίη* tiene aquí el mismo valor que *ἦτορ* en *Il.* I 188, es decir, el de “sede de la inteligencia” (*op. cit.*, p. 73), mientras que, para Sullivan, es el “corazón” que carece de “penetración” (*insight*) o de “entendimiento de la situación” (*understanding of a situation*) (“What’s there in a Heart?...”, p. 17).

⁷⁶⁴ Así lo considera también Hesiquio, que ofrece la siguiente glosa: *κραδίην ἐλάφιοι· δειλότατον* “el mas cobarde (vil)” (*Hesychii...*, kappa 3916).

Atrida no se hace mediante un adjetivo que exprese una cualidad determinada, sino a través de una metáfora que lo hace parangonable con el corazón de un ciervo, animal caracterizado precisamente por su timidez y cobardía⁷⁶⁵. De todas formas, se hace lo mismo que en anteriores pasajes, mostrar la índole del *κραδίη* como manera de revelar un temperamento, sobre la base de su consideración como actitud o disposición anímica de la persona⁷⁶⁶.

Para finalizar este párrafo, sólo falta hacer alusión a un pasaje ya visto y en el que *κραδίη*, de nuevo coordinado con *θυμός*, venía a ser equivalente de *ἦτορ*. Nos referimos a *Il.* XVI 264ss.,⁷⁶⁷ donde se compara el brío de las avispas al atacar al intruso, con el de los mirmidones al abalanzarse contra los troyanos. La forma de respuesta al entorno de las primeras, esto es, su actitud o disposición ante algo, se denomina con un tipo concreto de *ἦτορ*, el que es *ἄλκιμος* “valeroso, fuerte”, mientras que al equivalente de los mirmidones se le llama *κραδίη* y *θυμός*, que, por tanto, designan lo mismo.

4.2.2.3. *κραδίη* como la instancia que determina la actitud del individuo

En este párrafo, que casi podría considerarse como un subpárrafo del anterior, queremos traer a colación dos pasajes paralelos en los que *κραδίη*, aunque ya no es objeto de atribución de cualidades, ni refleja, por su índole, el temperamento de la persona, sí aparece como una instancia de

⁷⁶⁵ Quizá ayude a ilustrar esta metáfora la explicación que ofrece el escoliasta: según él, se decía que la cierva no tenía bilis, esto es, “cólera, valor”, en su hígado (*χολήν οὐκ ἔχειν ἐν τῷ ἥπατι περικειμένην ἢ ἔλαφος*, esolío AbT a *Il.* I 225, Erbse). Así pues, el símil estaría basado en la identificación del *κραδίη* como fuente de la energía combativa, del valor y el arrojo, con la *χολή*, la cólera, entendida, creemos, como pasión íntimamente unida al valor.

⁷⁶⁶ Así lo consideró también el esolío a *Il.* I 225 (Nicole), cuando glosa *κραδίη* con *πάθος*, que aquí hay que tomar en el sentido derivado de “estado anímico, disposición moral”.

⁷⁶⁷ Cf. *supra*, p. 547.

referencia de la que depende el modo en el que dicha persona piensa, siente y actúa. Los pasajes en cuestión son: *Il.* XIX 220, donde Odiseo, antes de aconsejar a Aquiles un reposo previo al combate para comer y beber, le dice:

κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ
ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβαλοίμην
πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα.

220 τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη μύθοισιν ἐμοῖσιν.

*Aunque eres más fuerte y no en poco mejor que yo
con la lanza, yo te aventajo en juicio
mucho, pues nací antes y sé más cosas;
por eso, que tu κραδίη sea paciente con mis palabras.*

Mientras que el segundo es *Il.* XXIII 591, donde Antíloco, en un contexto de disculpa ante Menelao, le dice:

οἶσθ' οἶαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι·

590 κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις.

τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη· ἵππον δέ τοι αὐτὸς
δώσω, τὴν ἀρόμην . . .

*Sabes cómo resultan las transgresiones de un varón joven:
pues su νόος es más impetuoso, y su μῆτις débil.*

*Por eso, que tu κραδίη sea paciente: yo mismo la yegua te
daré, la que conseguí . . .*

Como vemos, en ambos pasajes se utiliza la misma expresión *τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη*, como fórmula de conciliación ante un disgusto

causado o que podría causarse. El verbo utilizado, *ἐπιτλάω, que sólo aparece en estos dos contextos en toda la épica homérica, significa “soportar pacientemente”, “tolerar con paciencia”, denotando, pues, una acción pasiva, esto es, un refrenamiento de impulsos hostiles, del cual de hace responsable al *κραδίη*. Por tanto, éste vuelve a aparecer como un trasunto anímico de la persona, en tanto que instancia a la que su vinculación con los procesos afectivos e intencionales faculta para determinar la forma en que aquélla se relaciona con los demás. Así pues, en este caso no constituye en sí una actitud hacia el otro, sino más bien el principio que la conforma.

4.2.2.4. *κραδίη como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos*

Este papel de *κραδίη* como representante del “yo” tiene su reflejo también en otro pasaje en el que aparece como la instancia de la que emanan procesos psíquicos que son atribuibles propiamente a la persona. Se trata de *Il.* XVI 435, donde Zeus, vacilando sobre la suerte de su hijo Sarpedón, dice:

435 διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὀρμαίνοντι,
 ἥ μιν ζῶν ἐόντα μάχης ἄπο δακρυόεσσης
 θείῳ ἀναρπάξας Λυκίης ἐν πτόνι δήμῳ,
 ἧ ἤδη ὑπὸ χερσὶ Μενoitιάδαο δαμάσσω.
*Mi κραδίη ansia dos cosas revolviéndose en las φρένες,
 o, arrebatándolo vivo de la lacrimógena lucha
 lo deposito en la fértil tierra de Licia,
 o lo hago ya sucumbir a manos del Meneciada.*

Vemos que Zeus, para hablar de sí mismo, usa la tercera persona, por lo que *κραδίη* pasa a ser, por sinécdoque, el sujeto en substitución del dios. En este papel, *κραδίη* desempeña dos procesos psíquicos simultáneos: por un lado, el de desear, de forma impulsiva y ansiosa⁷⁶⁸, dos cosas: mantener vivo a Sarpedón y dejar que lo mate Patroclo; y, por otro, el de ponderar por cuál de las dos opciones se decide⁷⁶⁹, lo cual hace aún más peculiar este pasaje, por cuanto *κραδίη* pasa a ser la única instancia de la que emanan ambas funciones psicológicas, las cuales son atribuidas indefectiblemente a la persona en todo el poema⁷⁷⁰. Así pues, es manifiesto que *κραδίη* es aquí una variante terminológica de *Ζεύς*, aunque lo que no queda claro es por qué se emplea para ello una palabra que designa propiamente el órgano del corazón. Posiblemente sea porque el poeta, remedando el verso I 188, pensara en *κραδίη* como equivalente de *ἦτορ*, y lo incluyera suponiéndole la fuente de procesos afectivos, intelectuales e intencionales⁷⁷¹.

4.2.2.5. *κραδίη como instancia objeto de pasiones*

Tal y como ocurría con *ἦτορ* y *κῆρ*, la última manera de concebir el *κραδίη* en el poema es como centro vital en el que tienen su asiento los

⁷⁶⁸ El verbo **μένω*, que sólo aparece como participio, añade a su sentido de “pensar en” hacer algo, es decir. “desear” o “anhelar” hacerlo (por ej., *Il.* VII 36, XIII 307 etc.), una fuerte ansia que refuerza ese deseo (por ej., *Il.* V 483, XVIII 176), nacida probablemente del incontenible impulso interno que siente el que está lleno de *μένος* (cf. por ej., *Il.* XXI 315), término, que, como ya apuntamos en otro sitio (cf. *supra*, p. 127), comparte una misma raíz **men*, al igual que verbos como **μέμαα* “ser ardiente, desear vivamente” y *μαίνομαι* “estar loco o furioso”.

⁷⁶⁹ Como ya señalamos cuando hablamos de *φρένες* en este contexto (cf. *supra*, pp. 197-8), el verbo *ὀρμαίνω* aúna un sentido físico de “dar vueltas”, “revolver”, con otro mental de “reflexionar” o “ponderar” alternativas de actuación.

⁷⁷⁰ Algo parecido a lo que ocurre con *ἦτορ* en *Il.* I 188, el cual aparece aquí también como el sujeto de la acción de meditar entre dos posibilidades de actuación, aunque esta vez el verbo utilizado es *μερμηρίζω* (cf. *supra*, p. 534). De todas formas, el paralelismo entre ambos pasajes ya fue puesto de manifiesto por Eustacio, quien dice que XVI 435 es una paráfrasis (*παράφρασις*) de éste (*Eustathii*..., vol. 3, p. 880.26).

⁷⁷¹ De forma similar pensaría Hesiquio, cuando glosa aquí *κραδίη* con *ὁ λογισμός* “la razón” (*Hesychii*..., kappa 797).

afectos y emociones más comunes que siente el hombre homérico. Por otro lado, y como veíamos en contextos anteriores, aquí también aparece *κραδίη* coordinado en algunos pasajes con *θυμός*, dejando patente una vez más el uso paradigmático que se hace de ambos términos en sus varias significaciones, así como la concepción unitaria que parece existir sobre ambos. De todas formas, esto no supone ni una intercambiabilidad, ni una sinonimia, pues los campos semánticos de *θυμός* y *κραδίη* no son totalmente coincidentes; sin embargo, sí parece existir una dependencia de *κραδίη* con respecto a *θυμός* en su uso en contextos comunes, pues si bien en ellos *κραδίη* casi sólo aparece cuando va coordinado con *θυμός* (con la excepción de XXIII 47), esto no ocurre a la inversa, pudiendo figurar éste en los mismos contextos solo.

Esto lo podemos ver, por ejemplo, en los cuatro primeros pasajes que traemos a colación. Se trata de *Il.* II 171, VIII 147, XV 208 y XVI 52, en los que se expresa la aflicción (*ἄχος*) que prende en el *κραδίη* y el *θυμός* del individuo debido a una situación externa que se juzga como penosa o ultrajante⁷⁷², en los siguientes términos:

. . . μιν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἔκανε
 . . . la aflicción le llegaba al *κραδίη* y al *θυμός*

o, en la variante formular,

⁷⁷² El pasaje de *Il.* XXIII 47, donde Aquiles, recordando a Patroclo, dice que “por segunda vez ya no me / invadirá el *κραδίη* una aflicción así mientras esté entre los vivos” (*οὐ μ’ ἔτι δεύτερον ἄδε / ἔξετ’ ἄχος κραδίην ὅφρα ζωῶσι μετείω*), constituye una excepción a lo dicho, por cuanto *κραδίη* no aparece en hendíadis con *θυμός*, cuando hasta ahora, si *κραδίη* figuraba en un contexto del que había ejemplos de uso de *θυμός* en solitario, lo hacía siempre coordinado con él. No obstante, ello no influye en absoluto en la consideración de *κραδίη*, de cuyo uso caben sacar las mismas conclusiones que con respecto a los cuatro pasajes aludidos.

- . . . αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει
 . . . una atroz aflicción me llega al κραδίη y al θυμός.

El verbo empleado aquí, *ἰκάνω*, cuyo significado es “venir, llegar” o, también, cuando se trata de emociones, “invadir”, es sólo uno de los varios que emplea el poeta en estos contextos, los cuales sólo sirven para denotar la presencia de los diversos afectos en la persona, como, por ejemplo, y refiriéndonos sólo al *ἄχος*, el verbo *λαμβάνω*, “coger, apoderarse” (del *θυμός*, II. XIV 475), *γίγνομαι*, “nacer, surgir” (*κατὰ θυμόν*, XIII 86), *ἔχω* (*θυμῷ*, III 412), *πυκάζω*, “envolver, cubrir” (*αἰνὸν ἄχος πύκασε φρένας*, VIII 124, XVII 83, una variante formal del que nos ocupa), *τύπτω*, “golpear” (*κατὰ φρένα*, XIX 125), o *δύνω*, “sumergir, inundar” (*ἐν δέ οἱ ἦτορ*, XIX 366). Por tanto, los cuatro pasajes en cuestión no constituyen sino otras formas posibles de expresar una misma cosa, y ello, por así decir, en dos niveles: primero, en cuanto al uso del verbo, pues *ἰκάνω* (o en otros lugares *ἵκω*) vale igual que los otros aludidos; y, segundo, en cuanto al empleo de términos comunes como designantes del ámbito interno en el que tiene su asiento el *ἄχος* en el individuo. En este sentido, cabe hacer aquí, pues, dos consideraciones sobre *κραδίη*: en primer lugar, que cumple el mismo papel que *θυμός*, *φρένες* y *ἦτορ* en contextos similares, es decir, el de ser un órgano interno que la persona siente, seguramente a partir de las sensaciones físicas que los acompañan, como fuente de estados emocionales que concibe, a su vez, como tomas de consciencia de una realidad interna objetivada como positiva o negativa; y, en segundo término, que cumple aquí, como en pasajes anteriores, el papel de instancia substitutiva del “yo”, asumiendo funciones

psíquicas, como, en este caso, la de sentir aflicción, que, en otros lugares, se consideran propias de la persona⁷⁷³.

Por otro lado, esas sensaciones físicas de las que hablamos como base sobre las que el hombre homérico toma consciencia de sus afectos, se revelan como especialmente significativas en pasajes donde *κραδίη*, a pesar aparecer como una instancia con claras implicaciones psíquicas, no pierde ese carácter material que es casi consustancial a su significado. Nos referimos en especial a dos pasajes. Al primero de ellos ya hicimos alguna alusión al hablar de *νόος* en *Il.* IX 554. Nos referimos a *Il.* IX 646, donde Aquiles habla de sus sentimientos con respecto a Agamenón de la siguiente manera:

. . . μοι οἰδάνεται κραδίη χόλῳ ὁππότε κείνων
μνήσομαι ὥς μ' ἀσύφηλον ἐν' Ἀργείοισιν ἔρεξεν
'Ατρείδης ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην.
. . . a mí el *κραδίη* se me hincha de cólera cuando de aquéllo
me acuerdo; del modo vil en que obró conmigo entre los argivos
el Atrida, como si fuera un exiliado sin honra.

Como recordaremos, el verbo *οἰδάνω* tiene un sentido eminentemente físico, el de “hinchar”, en voz media “hincharse”, aunque en el poema se haga más bien un uso metafórico del mismo, denotando más bien la perturbación que produce una determinada emoción, la cólera (*χόλος*), tanto en el *νόος* como en el *κραδίη*. El *νόος*, en este caso, representaba

⁷⁷³ Cf. por ejemplo, XIX 307 (*ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἰκάνει*), I 188 (*Πηλεΐωνι δ' ἄχος γένετ'*) o XVI 508 (*Γλαύκῳ δ' αἰνὸν ἄχος γένετο*), pasajes donde la presencia de *ἄχος* se localiza en el individuo como tal (expresado por su nombre o por un pronombre personal), en lugar de en su *κραδίη*, su *ἦτορ*, su *θυμός*, etc... Por ello, no creemos acertada la opinión de Jahn de que, en estos casos, estos términos no tienen valor semántico propio (*op. cit.*, p. 208). Sobre ello, cf. *supra*, n. 675 y n. 714.

una función intelectual que se ve trastornada por la acción de la cólera, con lo que el individuo perdía la guía de la buena conducta y se comportaba insensatamente⁷⁷⁴. Pero entonces, ¿qué designa el *κραδίη*? La respuesta ya la adelantamos cuando tratamos el pasaje IX 554⁷⁷⁵, y lo visto hasta ahora no hace sino confirmar lo que decíamos: *κραδίη* es el órgano del que el héroe toma consciencia, por efecto de su perturbación física, como centro afectivo del que depende un estado de ánimo emocional, provocado, a su vez, por una actividad mental: el recuerdo de una mala experiencia. Algo que está directamente relacionado con la consideración que hemos hecho de *κραδίη* respecto a XVI 52, pasaje paralelo a éste, salvo que allí Aquiles hablaba de su *αἶνὸν ἄχος*, mientras aquí de su *χόλος*.⁷⁷⁶

En cuanto al segundo de los pasajes aludidos en los que se evoca el carácter físico de *κραδίη* a la hora de expresar un sentimiento, se trata de *Il.* XXIV 129, donde Tetis, ante el deplorable estado anímico en que se encuentra su hijo Aquiles, le pregunta lo siguiente:

τέκνον ἐμὸν τέο μέχρῃς ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδεαι κραδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου

130 οὔτ' ἐὺνήης;

¡Hijo mío! ¿Hasta cuándo lamentándote y afligiéndote
vas a carcomer tu *κραδίη* sin acordarte ni del pan
ni del lecho?

Este pasaje recuerda enseguida el de *Il.* VI 202, donde se utilizaba una expresión similar, *θυμὸν κατέδων* “devoraba su *θυμός*”, para significar

⁷⁷⁴ Cf. *supra*, p. 399.

⁷⁷⁵ Cf. nota anterior.

⁷⁷⁶ Kirk ha puesto también en relación ambos contextos, comparando la expresión *οἰδάνεται κραδίη χόλω*, con *αἶνὸν ἄχος κραδίην . . . ἰκάνει* (cf. Kirk, ed., *op. cit.*, nota a *Il.* IX 645-6).

el estado de aflicción y remordimiento de Belerofontes por haberse hecho odioso a los dioses⁷⁷⁷. En efecto, el modo de expresarlo es el mismo: “devorar, carcomer”⁷⁷⁸ el corazón, un órgano al que *θυμός* parece asimilarse también en otros pasajes. ¿Qué quiere decir esto? Porbablemente, lo mismo que cuando se decía *οἰδάνεται κραδίη χόλω* o *αἶνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει*, la expresión, en clave metafórica, del estado emocional del individuo sobre la base de las sensaciones físicas que éste siente que acompañan al *κραδίη* cuando se encuentra en dicho estado. Algo parecido a lo que nosotros queremos significar cuando decimos “me reconcomen los remordimientos”. En cuanto a *κραδίη*, valen las mismas consideraciones hechas en los pasajes anteriores.

Asimismo, queremos hacer referencia a un pasaje en el que parece tener más relevancia ese segundo aspecto de *κραδίη* en cuanto sede emocional, que es su papel de trasunto de la propia persona. Se trata de *Il.* I 395, donde Aquiles pide a su madre Tetis que le ayude de la siguiente manera:

ἐλθοῦς' Οὐλύμπου δὲ Δία λίσαι, εἴ ποτε δῆ τι

395 *ἢ ἔπει ὦνησας κραδίην Διὸς ἡὲ καὶ ἔργῳ.*

Yendo al Olimpo, suplica a Zeus, si es que alguna vez en algo

agradaste el κραδίη de Zeus de palabra o también de obra.

El verbo *ὀνίνημι* tiene más bien en el poema el sentido de “ser útil, aprovechar” (como por ej., en *IX* 509, donde se dice que las Súplicas “son de gran utilidad” a quien las respeta y venera; o en *V* 205, donde Pándaro dice que su arco de nada le “va a aprovechar”), sin embargo, parece admitir

⁷⁷⁷ Cf. sobre este pasaje, *supra*, p. 58.

⁷⁷⁸ El verbo *ἔδω* tiene en sus otras ocurrencias en el poema el significado literal de “comer” (cf. por ej., *XIII* 322, *XXII* 509).

también el significado de “agradar, alegrar”, sobre todo si juzgamos por este pasaje y por otro estrictamente paralelo en el que Tetis cumple el encargo de su hijo pidiéndole a Zeus que lleve a cabo su deseo, si alguna vez “te he agradado entre los inmortales de palabra o de obra” (*εἴ ποτε δὴ σε μετ’ ἀθανάτοισιν ὄνησα / ἢ ἔπει ἢ ἔργω*, I 503-4)⁷⁷⁹. Por eso, hemos incluido este pasaje entre los contextos en los que *κραδίη* es objeto de algún tipo de afecto o emoción, aunque, por otro lado, no se puede descartar el primer sentido del verbo, sobre todo si pensamos que *κραδίη* desempeña aquí, como en otros lugares, el papel de representante del propio Zeus, en cuanto asume los procesos psíquicos que son relevantes en cada caso y que definen al dios como tal. Como prueba de ello, no hay más que constatar la peculiaridad del uso aquí de *κραδίη* (como ocurría en XVI 435) frente al resto de pasajes en los que se hace referencia siempre a un individuo o a un conjunto de ellos (mediante el uso de un pronombre personal o de un sustantivo) como destinatarios de la acción del verbo *ὀνίνημι*. Por tanto, la consideración de *κραδίη* como instancia en la que se focalizan emociones (en este caso sería el “deleite” o el “agrado”), y por lo que se concibe como un trasunto de la persona, es consistente con lo dicho hasta ahora.

No podemos terminar sin hacer referencia a otro pasaje en el que *κραδίη* aparece, de forma similar a pasajes vistos como *Il.* II 171, VIII 147, etc., como ámbito en el que reside la cólera del individuo. Se trata de *Il.* XXIV 584, un contexto al que ya prestamos atención en nuestro análisis de *ἦτορ*, y donde se dice que Aquiles hizo trasladar aparte el cadáver de Héctor a fin de evitar que Príamo lo viera,

⁷⁷⁹ Por su parte, Kirk también se decanta aquí porque *ὀνίνημι* tenga el significado ocasional de “deleitar” en lugar del más común de “ayudar, ser útil” (*op. cit.*, nota a I 395).

μη δὲ μὲν ἀχνομένη κραδίη χόλον οὐκ ἐρύσαιτο
 585 παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ,
 καὶ ἐκατακτείνειε, Διὸς δ' ἀλίτῃται ἐφετμάς.
no fuera que no contuviera la cólera en el afligido κραδίη
al ver a su hijo y que se le turbara el querido ἦτορ a Aquiles,
y éste lo matara, y de Zeus violara los mandamientos.

El verbo ἐρύω, que en voz media tiene en el poema el significado de “sacar de un peligro”, y, de ahí, “proteger, conservar” (por ej., *Il.* V 538, XVIII 275 etc.), aquí tiene más bien el sentido de “contener, mantener quieto”⁷⁸⁰, de forma similar a ἐρητύω en IX 635, donde recordamos que se decía que incluso al padre del hijo asesinado “se le contiene el κραδίη y el θυμός al recibir una compensación” (ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ / ποινήν δεξαμένω), y, sobre todo, en I 192, donde Aquiles vacila entre matar al Atrida o “hacer cesar la cólera y contener el θυμός (χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν)”. Pensamos, por tanto, que nuestro pasaje ofrece un esquema semejante, aunque en este caso el acento no está tanto en el paralelismo entre χόλος y κραδίη (o θυμός), sino en el carácter de κραδίη como sede del χόλος, lo cual se explica por la propia concepción homérica del papel de κραδίη, en virtud de la cual se tiende a unir en un mismo concepto la idea de un órgano en el que se toman consciencia de impulsos emocionales que pueden llevar a cometer actos equivocados si no se controlan, con la de la fuerza vital de corte afectivo que está en la base de dichos impulsos emocionales. Así pues, κραδίη cumple la misma función que en los pasajes vistos, aunque con la salvedad

⁷⁸⁰ Este sentido es también el que aprecia el esolío A a *Il.* XXIV 584 (Erbse) cuando propone la variante κατερύκοι, de κατερύκω, “contener, retener”.

de que aquí no cabe ninguna consideración como representante del “yo”, sino sólo como el ámbito de su energía emocional.

Finalmente, sólo nos resta aludir a *Il.* X 10, donde, en un contexto en el que se describe el estado anímico de Agamenón ante la vista de su ejército, se hace un paralelismo entre *κραδίη* y *κῆρ*, diciéndose primero:

. . . πυκὶν' ἐν στήθεσσιν ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων
 νειόθεν ἐκ κραδίης, τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός.
 . . . *continuamente gemía en el pecho Agamenón*
desde el fondo del κραδίη y sus φρένες temblaban dentro.

Mientras que un poco más adelante se repite la idea con las siguientes palabras:

. . . μέγα δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ.
 . . . *gemía grandemente en su ilustre κῆρ.*

Con lo cual, caben para *κραδίη* las mismas consideraciones que hicimos más arriba sobre *κῆρ*⁷⁸¹: que se trata de la instancia física en la que se focaliza un estado emocional mediante la expresión de sus síntomas⁷⁸².

⁷⁸¹ Cf. *supra*, pp. 596-7. Tal es la identidad funcional de ambos, que, para Sullivan, los dos términos son aquí sinónimos (“What’s there in a Heart?...”, p. 16).

⁷⁸² Cheyns ve también, en este contexto, una clara relación entre la excesiva desolación del *κραδίη* y el mal funcionamiento de las facultades intelectuales, que tienen su sede en las *φρένες*. Esto se muestra en la imposibilidad de Agamenón de encontrar una solución a la difícil situación de su ejército, a pesar de que reflexiona desesperadamente (*πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα*, v. 4). Para Cheyns, ello se debe a que sus *φρένες* están afectadas por los temblores provocados por la agitación de su *κραδίη*, el órgano en el que se localizan las reacciones irreflexivas y pasionales (“Recherche sur l’emploi...”, p. 51). Esta interpretación es posible, sobre todo si tenemos en cuenta pasajes como *Il.* XXIV 584 o XXI 441, en los que la mala disposición del *κραδίη* puede llevar a actos incontrolados e irracionales, signo evidente de que la función intelectual está afectada.

5. Conclusión

Una vez hecho el análisis sintáctico y semántico de *ἥτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* (*καρδίη*), es hora de establecer las conclusiones a que nos ha llevado dicho análisis.

Empezando por *ἥτορ*, lo primero que tenemos que decir es que se trata de un término que, como los otros dos, responde a unas necesidades expresivas que han llegado a cristalizarse en un concepto cuyo significado y alcance debemos desentrañar. Sin entrar en valoraciones bizantinas sobre qué sentido fue primero, si el físico o el anímico, lo que sí se aprecia en el poema es que se trata de una entidad de evidente carácter corporal, es decir, que tiene una dimensión física localizada en el espacio. Ahora bien, el problema surge cuando tratamos de establecer a qué parte del cuerpo hace referencia *ἥτορ*. A pesar de que la mayor parte de la tradición hermeneútica ha estado empeñada en decir que es el “corazón”, la evidencia textual, de la que no se puede prescindir, no nos permite ser siempre tan precisos. Hemos visto que, de algunos contextos, sí se deduce que con *ἥτορ* se denota el músculo cardíaco, entendido éste en dos aspectos: primero, como órgano vital que, al ser alcanzado por un arma, se queda inutilizado y, por tanto, determina la muerte del individuo (XVI 660); y, segundo, como la parte interna que se agita con fuertes palpitaciones por efecto de una violenta emoción (XXII 452). Sin embargo, el uso del término en otros pasajes parece evocar el sentido etimológico, que tiende a identificarlo con el “vientre”. En este caso, el concepto de *ἥτορ* viene determinado, también, de dos formas: primero, como la víscera vital que, desgarrada por la lanza enemiga, tiene como consecuencia la muerte (XVII 535); y, segundo, como centro implicado en los procesos digestivos de la persona en cuanto destinatario de la comida y la bebida, del cual emana la sensación de

hartazgo o saciedad (XIX 307). De esta indeterminación se deduce, pensamos, que el poeta no tenía una idea anatómica concreta que atribuir a ἥτορ, sino que, simplemente, este término designaba una víscera interna de carácter vital, entre cuyas características se incluían el ser susceptible de agitarse violentamente en un determinado estado emocional, y el ser un mero receptor de alimentos del que emana la sensación de saciedad.

Ello muestra también que estamos ante un órgano del que se toma consciencia sobre todo por su carácter dinámico, es decir, en cuanto que, con sus movimientos, determina tanto el mantenimiento de las constantes vitales, como la respuesta somática a los estados anímicos. Se trata, pues, de un centro en el que se revela la vitalidad del individuo, esto es, la energía asociada tanto al funcionamiento fisiológico, como al ímpetu que fortalece los músculos, permitiendo la acción externa (XX 169), o que faculta para realizar algo que requiere unas condiciones excepcionales (II 490); pero, si es “enfriado” (XVII 111) provoca un estado de disminución vital, que conlleva, a su vez, una depresión emocional.

Creemos que esta concepción dinámica y vital del ἥτορ es la que está en la base tanto en aquellos contextos en los que su pérdida (V 250, XI 115, etc.) o debilitamiento (XV 252, XXI 114, 425) provocan graves perjuicios en las constantes vitales de la persona (en un caso, la muerte; en el otro, el desfallecimiento), como en los que su recuperación produce el efecto contrario (X 575, XIII 84). El efecto que tiene tanto la eliminación del ἥτορ, como su buen o mal estado, nos llevan a afirmar, pues, que éste se entiende como el condicionante de la vida, posiblemente, en tanto que fuerza interna que permite el funcionamiento correcto de las funciones vitales de la persona, como el movimiento y la consistencia de vísceras y miembros, el mantenimiento de la consciencia o la cadencia normal de la respiración.

Pero, en un rasgo típico de la mentalidad homérica, indiferente a categorizaciones que impliquen una distinción explícita entre lo físico y lo psíquico, este carácter “vital” de ῥῆτορ no se reduce a los procesos fisiológicos, sino que tiene mucho que ver en aquellos fenómenos que implican una respuesta psíquica al entorno. En este sentido, ῥῆτορ, como parte involucrada en dichos fenómenos, tiene otro tipo de relación con la persona como tal, es decir, con el “yo”, la cual ofrece distintos aspectos, se revela de diferentes modos y se refiere a diversos ámbitos psicológicos. El primer tipo de relación entre el ῥῆτορ y el “yo” responde a un primer modo de implicación del ῥῆτορ en la vida psíquica. Se trata de su función como instancia que tiene un papel activo en diversos procesos anímicos. En este sentido, ῥῆτορ aparece como el responsable de actividades intelectivas, como la de reflexionar dubitativamente sobre dos alternativas de actuación (I 188); volitivas, como la de adoptar una actitud de interés por algo, en el sentido de pretenderlo (XV 166, 182) o la de asumir la decisión de enfrentarse al enemigo (XXI 571); o emocionales, como la de afligirse de forma compasiva (XVI 450, XXII 169), la de alegrarse por recibir la consideración que se merece (XXIII 647), o la de enardecerse en ansia de hacer algo (V 670, VIII 413). Pero no se debe dejar de notar que este tipo de implicación en las funciones psíquicas de la persona no invalida el carácter físico del ῥῆτορ, tanto en su dimensión anatómica (como órgano vital), como dinámica (en tanto que energía vital). Con ello queremos decir que ῥῆτορ no es sólo un simple objeto de atribución de fenómenos limitados al ámbito psíquico, sino también de aquellos actos físicos asociados que tienen un carácter claramente perceptible tanto para el propio individuo como para los que le rodean. De ahí que, para expresar un sentimiento de frustración y pesar se diga que el ῥῆτορ “gime” (XX 169), que para denotar

la alegría que provoca una situación cómica el ἥτορ “se eche a reír” (XXI 389), o que para aludir a la disposición de afrontar una situación peligrosa tras la toma de una decisión, el ἥτορ “se agite” en el interior (XXI 571). Por tanto, de este modo de implicación del ἥτορ en la vida psíquica y de los distintos ámbitos en los que se revela, se muestra que el ἥτορ asume funciones anímicas que corresponden a la persona como tal, es decir, que sólo tienen sentido en cuanto referidas a un “yo”, que es el que, realmente, está involucrado en ellas. De hecho, hemos visto cómo muchas de esas funciones eran atribuidas directamente a la persona en otros lugares del poema, como la de meditar alternativas de actuación (μερμήριζειν, VIII 167, XIII 455), la de reírse (γελᾶν, XV 101), la de gemir (στένειν, XXIV 776), o la de enardecerse de furia (μαίνεσθαι, VIII 360). Así pues, de este proceso metonímico, por el que una parte anatómica de la que emana la fuerza vital del individuo asume la responsabilidad de fenómenos de carácter físico-psíquico que corresponden a la totalidad del “yo”, se deduce el nuevo carácter de ἥτορ a añadir a los ya aludidos: el de ser un “trasunto” de la propia persona, es decir, su equivalente funcional. Esto no quiere decir que haya que concebir el ἥτορ como un ente semi-independiente con rasgos personales propios que puedan entrar en conflicto con el “yo”, sino que se trata simplemente de una instancia activa que encarna reacciones psíquicas en las que se reconoce el propio “yo”.

El hecho de que el ἥτορ asuma un papel activo en el modo en el que el individuo reacciona física y psicológicamente al entorno, y, por tanto, aparezca como una especie de sustituto funcional del “yo”, hace, asimismo, que encarne aspectos de la personalidad, es decir, rasgos de carácter, que se derivan precisamente de los distintos modos de reacción

ante la realidad. De ahí, que sea caracterizado en función de las cualidades que se creen presentes en él, como pueden ser la falta de piedad (IX 497), la audacia del que tiene la confianza y el valor necesarios para la lucha (XIX 169, XVI 242), la fortaleza y la valentía del que se comporta en el combate como un ἀγαθός (V 529, XVI 209, 264), la inflexibilidad del que mantiene tercamente una conducta (XXIV 205, 521, IX 572), o la crueldad del implacable (IX 572). Por tanto, el ἥτορ pasa a encarnar la actitud de la persona, esto es, su forma de respuesta al entorno consistente en un modo concreto de pensar, de sentir, de querer y de actuar, que, además, resulta característico de aquélla en un momento determinado. Dicha actitud es, la mayor parte de las veces, momentánea, es decir, una forma de reacción ante una situación concreta. En este caso, se puede trocar en función de las circunstancias, es decir, puede cambiar su índole y hacer que la persona mude su modo de pensar, sentir y comportarse ante un hecho externo (X 107, XV 554). Sin embargo, también puede revelar un carácter, esto es, un conjunto de rasgos que configuran una personalidad propia e individual (por ej., en IX 572). Así pues, estamos ante otro tipo de relación entre ἥτορ y el “yo”: la que se establece entre una disposición psicológica que define un modo de ser y el sujeto de dicha disposición.

Para completar el cuadro, hemos de retomar un aspecto de ἥτορ ya visto: se trata de su carácter de centro dinámico que determina la respuesta somática a los estímulos anímicos. En este sentido, el ἥτορ se concibe como el órgano del que emanan las sensaciones físicas que acompañan a determinados estados afectivos (como la cólera, la aflicción y el temor) cuya toma de conciencia se vincula con la percepción de aquéllas. Esas manifestaciones “orgánicas” del ἥτορ (normalmente, una fuerte agitación en forma de violentos movimientos, III 31, X 93, XVI 509, XXIV 585; aunque

también puede ser una mera sensación de saciedad, IX 705) son reacciones reflejas, inmediatas, que responden al apercibimiento de una situación, y que, al ser interiorizadas, adquieren una dimensión psíquica, esto es, son concebidas como respuestas emocionales propias de la persona. De ahí, pues, que se produzca una última transferencia de sentido en virtud de la cual *ἦτορ* deja de ser el órgano que reacciona físicamente, para ser simplemente el centro en el que el individuo toma consciencia del estado afectivo en el que se encuentra (V 364, VIII 437, XI 556, IX 9, XIX 366 y XIV 367). De todas formas, no debe entenderse como una mera sede de fenómenos emocionales, pues, al encarnar unos sentimientos que son propiedad de la totalidad de la persona, sirve también, como ocurría en contextos anteriores, de trasunto del “yo”, esto es, de equivalente funcional en tanto que paciente de afectos.

Por tanto, y después de todas estas consideraciones, cabe decir, como conclusión, que *ἦτορ* se concibe como un órgano corporal de carácter vital del que el hombre homérico toma consciencia como una potente fuerza activa que permite el desenvolvimiento correcto de las funciones vitales, y de la que emanan diversas sensaciones físicas que, interiorizadas y conceptualizadas, se entienden como respuestas anímicas correspondientes a estados psíquicos (principalmente de carácter afectivo). Además, y en tanto responsable de procesos psicológicos, asume el papel de trasunto del propio “yo”, encarnando su actitud mental, emocional, volitiva y moral respecto de la realidad y, por tanto, los rasgos de carácter que le identifican como ser personal e individual.

En cuanto a *κῆρ*, hay que decir, en primer lugar, que se trata de un término arcaico cuya referencia anatómica debía estar clara desde antiguo. Seguramente, designaba el “corazón” como centro de la persona y, por

tanto, como punto neurálgico de su desenvolvimiento vital. Este sentido lo hereda Homero, para quien κῆρ tiene el sentido básico de “corazón” como órgano que posibilita y determina la vida (XVI 481).

Pero, como ocurre con ἥτορ, este término adopta una sentido más amplio a medida que aparece implicado en la descripción de la vida psíquica. Así, el órgano que con sus palpitaciones asegura la vida, adquiere pronto una preeminencia psicológica al sentirse como un centro donde se revelan las reacciones somáticas a las situaciones que vive el individuo. Como pasaba con ἥτορ, estas reacciones físicas, propias, en principio, de órganos determinados, se conceptualizan como respuestas que afectan a la persona como tal, y, por tanto, se asocian a estados psíquicos (eminentemente emocionales), es decir, a formas de autoconsciencia del “yo”, que el individuo llama aflicción, temor, cólera, etc. Pero el hombre homérico no separa estas formas de autoconsciencia, como hacemos nosotros, de los órganos de los que nacen. Así, en función de que el papel de κῆρ se considere activo o pasivo, éste aparece o bien como un centro interno responsable de esos procesos psíquicos y, por tanto, “se aflige” (VI 523), “se atemoriza” (XII 45), “se alegra” (XIV 139) o “ayuna por la aflicción” (XIX 319), o bien como un simple ámbito locativo en el que la persona toma consciencia de aquéllos (en muchos casos, en relación paradigmática con θυμός : I 44, IV 46, VII 428, V 399, IV 272, XI 274, y 26 pasajes más). En este sentido, en cuanto instancia que asume funciones anímicas que adquieren completo sentido en cuanto referibles al “yo”, κῆρ adopta el papel de trasunto de la persona, es decir, de una especie de “doble” referencial de ésta. Esto se hace si cabe más evidente en aquellos contextos en los que κῆρ figura en perífrasis que sirven de denominación de individuos particulares (II 851, XVI 554), como si fuera el verdadero sujeto

de actos que corresponden a la totalidad del individuo, como guiar ejércitos o incitar a otros a la lucha.

Asimismo, como centro del funcionamiento fisiológico que asegura las funciones vitales, κῆρ se concibe también como una instancia involucrada en la respiración, un proceso orgánico del que depende la consciencia en cuanto facultad perceptiva del entorno (XV 10).

Por último, y tal y como ocurría con ἥτορ, al ser κῆρ una entidad responsable de las respuestas psico-físicas y, por tanto, asumir funciones de carácter personal, pasa a ser también identificada con la forma en que el individuo responde al entorno, esto es, con la disposición mental, emocional y volitiva con la que se enfrenta a una situación determinada y que es susceptible de ser modificada si lo hace esta última (en paralelo también con νόος y φρένες, I 569, XV 52 y XIV 208).

Por tanto, podemos decir que el uso de κῆρ responde a la siguiente concepción: la del corazón como órgano vital del que emanan procesos somáticos que, concebidos como formas de autoconsciencia del “yo”, adquieren una dimensión psíquica que involucran a toda la persona. En este sentido, κῆρ es considerado como un trasunto personal del “yo” y, como tal, encarnante de su actitud respecto a la realidad externa.

Respecto del último término que nos resta, κραδίη, sabemos que es un derivado de κῆρ y que, como éste, designa sin ninguna duda el órgano anatómico del corazón. Sin embargo, mientras que κῆρ sólo se emplea una vez para designar el corazón que es alcanzado por la lanza enemiga, κραδίη se utiliza en un sentido más amplio, en especial en aquellos pasajes en los que se hacen preeminentes las palpitaciones del órgano. Por tanto, con κραδίη se denota más bien el corazón en cuanto “víscera que late”

(XIII 442), sirviendo dicha función fisiológica para representar, a menudo en sentido hiperbólico, y por medio de sus síntomas físicos, un estado emocional (XXII 461, X 94-5, XIII 282 y XXI 551). En este sentido, *κραδίη*, al igual que *ἦτορ* y *κῆρ*, adquiere una especial relevancia como centro donde el hombre homérico toma consciencia de sus afectos (II 171, IX 646, X 10, XXIV 129, 584, etc.). La importancia otorgada a los movimientos del corazón se explica también porque éstos revelan una energía ínsita en él que se considera extraordinariamente relevante (sobre todo si es excitada) como fuerza impulsora para la acción (II 452, XI 12, XXI 547). En este sentido, hay que notar que dicha energía vital, seguramente la misma que sostiene el funcionamiento del organismo, es concebida no sólo como una fuerza física que otorga el vigor necesario para actuar, sino también como un ímpetu intencional en el que la persona involucra su conducta. Es decir, se trata de una potencia, asociada a estados de especial agitación nerviosa y de la que se toma consciencia como fuerza motriz del corazón, que el individuo siente tan fuertemente, que tiende a objetivarla en términos de voluntad, como si fuera una manifestación de carácter extraordinario del empuje que le mueve tras un ejercicio normal de autodeterminación. De ahí se explica que los personajes homéricos como tales no sólo se dejen llevar por esa fuerza que emana del *κραδίη* cuando es especialmente excitada por un dios, sino que además la identifiquen con su intención de llevar a cabo alguna acción, es decir, con su impulso personal. Por ello, en algunos contextos, *κραδίη* (junto a *θυμός*) aparece como motor de la decisión (X 220, 319, XIII 784). No obstante, esto no quiere decir que *κραδίη* pueda cumplir una función de sustituto afectivo-intencional del “yo”. Se trata simplemente de un centro anatómico cuyas reacciones físicas se conciben como respuestas emocionales de una potencia

lo suficientemente poderosa como para condicionar la vida volitiva de la persona; pero es ésta, en cualquier caso, la que ejerce el control y la que puede neutralizar esa fuerza y contener el *κραδίη* (IX 635).

Pero *κραδίη*, como instancia que encarna las respuestas emocionales e intencionales del individuo, conforma también los distintos modos con que éste se enfrenta a cada situación, esto es, su actitud, la cual, en cuanto revela los rasgos que configuran su temperamento, es susceptible de ser calificada (I 225, III 60, X 244, XII 247, XXI 441). De este modo, *κραδίη*, en cuanto asume una disposición psicológica que caracteriza de alguna forma a la persona, se convierte en el representante de su identidad y, por ende, adopta, como *ἦτορ*, un claro papel de trasunto del “yo”. Un papel que *κραδίη* cumple también en otros contextos (XIX 220, XXIII 591), aunque, en este caso, no tanto por constituir en sí dicha disposición psicológica, esto es, una forma de pensar, sentir y actuar ante determinadas circunstancias, sino en cuanto instancia a la que su vinculación con los procesos afectivos e intencionales faculta para determinarla.

Finalmente, y como ocurría con *ἦτορ* y *κῆρ*, el ser un centro activo donde se focalizan distintos procesos psíquicos, los cuales lo son en cuanto pueden ser, en última instancia, referidos a un “yo”, hace que el hombre homérico proyecte su identidad sobre *κραδίη*, de forma que éste, como equivalente funcional del “yo”, aparece como responsable de dichos procesos (XVI 435).

Por tanto, y en función de lo dicho, podemos decir que *κραδίη*, en el poema, es el corazón sobre todo como víscera palpitante que, en su agitación, revela una potente fuerza vital que cumple, a su vez, una doble función: primero, la de manifestar las respuestas del individuo al entorno, las cuales se interiorizan como estados emocionales; y, segundo, la de impeler a

la acción adecuándose a su voluntad. Asimismo, en cuanto foco de las distintas formas psíquicas de respuesta a la realidad, y en cuanto responsable de ellas, encarna tanto la actitud que caracteriza a la persona, como la facultad de determinar dicha actitud, asumiendo, en todo caso, la representatividad del “yo”.

TABLA IV

<i>ἦτορ</i>		
1. <i>ἦτορ</i> como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos		
1.1. <i>ἦτορ</i> como entidad corporal		
Pasajes	Observaciones sobre <i>ἦτορ</i>	Aspectos semánticos
XVI 660: . . . ἐπεὶ βασιλῆα ἴδον βεβλαμμένον <i>ἦτορ</i>	Órgano que, desgarrado, determina, al quedarse inutilizado, la muerte de la persona	Físico
XVII 535: Ἀρητον δὲ κατ' αὐθι λίπον δεδαίγμενον <i>ἦτορ</i> / κείμενον		
XXII 452: . . . ἐν δ' ἐμοὶ αὐτῇ / στήθεσι πάλλεται <i>ἦτορ</i> ἀνὰ στόμα	Órgano que palpita por efecto de un fuerte estado emocional	Físico
XIX 307: μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος / ἄσασθαι φίλον <i>ἦτορ</i>	Órgano del que, como destinatario de alimentos, emana la sensación de saciedad	Físico
XVII 111: . . . τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον <i>ἦτορ</i> / παχνοῦται	Centro en el que se revela la energía vital que, al ser disminuida, provoca un estado de depresión emocional	Físico
XX 169: . . . ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον <i>ἦτορ</i>	Fuerza o energía vital focalizada en el corazón y susceptible de ser afectada por impulsos emocionales	Físico
1.2. <i>ἦτορ</i> como asimilable a la vida o a la fuerza vital		
Pasajes	Observaciones sobre <i>ἦτορ</i>	Aspectos semánticos
V 250: . . . μή πως φίλον <i>ἦτορ</i> ὀλέσσης	Fuerza vital cuya pérdida supone la muerte	Físico
XI 115: . . . ἀπαλόν τέ σφ' <i>ἦτορ</i> ἀπηύρα·		
XXI 201: . . . ἐπεὶ φίλον <i>ἦτορ</i> ἀπηύρα, (= XXIV 50)		
XV 252: . . . ἐπεὶ φίλον αἶον <i>ἦτορ</i>	Fuerza vital cuyo debilitamiento provoca el desfallecimiento, siendo sus síntomas son el ahogo y la pérdida tanto de la consciencia como de la	Físico

XXI 114: . . . τοῦ δ' αὐτοῦ λῦτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ (= XXI 425)	consistencia de los miembros	
X 575: . . . ἀνέψυχθεν φίλον ἦτορ	Fuerza vital que, al ser refrescada, se recupera (o instancia anímica objeto de un sentimiento de reconfortamiento)	Físico (emocional)
XIII 84: . . . ἀνέψυχον φίλον ἦτορ		
II 490: . . . χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη	Fuerza o energía vital que faculta para realizar algo de carácter excepcional	Físico
2. ἦτορ como instancia directamente implicada en procesos psíquicos		
2.1. ἦτορ como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos		
Pasajes	Observaciones sobre ἦτορ	Aspectos semánticos
I 188: . . . ἐν δέ οἱ ἦτορ / στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν	Instancia responsable de la reflexión dubitativa (con una gran carga emocional) sobre dos alternativas de actuación	Intelectivo, emocional
XV 166: . . . τοῦ δ' οὐκ ὀθεταί φίλον ἦτορ / ἴσον ἐμοὶ φάσθαι (= 182)	Instancia responsable de una disposición a hacer algo	Volitivo, emocional
XVI 450: . . . τεὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ	Instancia responsable de un sentimiento de lástima y compasión hacia otro	Emocional
XXII 169: . . . ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ / Ἑκτορος		
XX 169: . . . ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ	Instancia responsable de acciones externas que revelan un estado emocional	Emocional
XXI 389: . . . ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ / γηθοσύνη		
XXIII 647: . . . χαίρει δέ μοι ἦτορ	Instancia responsable de un sentimiento de alegría	Emocional
XXI 571: . . . ἐν δέ οἱ ἦτορ / ἄλκιμον ὀρμάτω πολεμίζειν ἡδὲ μάχεσθαι	Instancia responsable de la decisión de luchar	Volitivo, emocional
V 670: . . . μαίμησε δέ οἱ φίλον ἦτορ	Instancia responsable de un estado de impetuosidad afectiva que mueve a meditar	Volitivo, Emocional
VIII 413: πῇ μέματον; τί σφῶϊν ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ;	Instancia responsable de la furia combativa	Emocional

2.2. ἦτορ como instancia cuya índole determina la actitud que caracteriza al individuo		
Pasajes	Observaciones sobre ἦτορ	Aspectos semánticos
IX 497: . . . οὐδέ τί σε χρὴ / νηλεὲς ἦτορ ἔχειν	Instancia que encarna una actitud, un modo de pensar, sentir y actuar que determina la caracterización de la persona	Intellectual, emocional y volitivo
XIX 169: θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσὶν		
XVI 242: θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσὶν		
V 529: ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε καὶ ἄλκιμον ἦτορ ἔλεσθε		
XVI 209: ἐνθά τις ἄλκιμον ἦτορ ἔχων Τρώεσσι μαχέσθω		
XVI 264: . . . οἱ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχοντες		
XXIV 205: . . . σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ (= 521)		
IX 572: . . . ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα		
2.3. ἦτορ como objeto de cambio		
Pasajes	Observaciones sobre ἦτορ	Aspectos semánticos
X 107: εἴ κεν' Ἀχιλλεὺς / ἐκ χόλου ἀργαλέοιο μεταστρέψῃ φίλον ἦτορ	Instancia que encarna la actitud de la persona, que es susceptible de cambiar en función de las circunstancias	Intellectual, emocional y volitivo
XV 554: οὐδέ νυ σοί περ / ἐντρέπεται φίλον ἦτορ ἀνεψιοῦ κταμένοιο;		
2.4. ἦτορ como instancia afectada por pasiones		
Pasajes	Observaciones sobre ἦτορ	Aspectos semánticos
III 31: . . . κατεπλήγη φίλον ἦτορ	Órgano en el que se focalizan sensaciones físicas conceptualizadas como estados emocionales	Emocional
X 93: . . . οὐδέ μοι ἦτορ / ἔμπεδον, ἀλλ' ἀλαλύκτῃμαι		
XVII 111: . . . τοῦ δ' ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ / παχνοῦται		
XVI 509: Γλαύκῳ δ' αἰνὸν ἄχος γένετο φθογγῆς αἶοντι· / ὠρίνθη δέ οἱ ἦτορ		
XXIV 585: . . . Ἀχιλῆϊ δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ		
IX 705: . . . τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ / σίτου καὶ οἴνοιο		

V 364: . . . ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ	Instancia psíquica en la que se localizan diversas emociones	Emocional
VIII 437: . . . φίλον τετιημέναι ἦτορ		
XI 556: . . . τετιημένος ἦτορ		
IX 9: . . . ἄχει μεγάλῳ βεβολημένος ἦτορ		
XIX 366: . . . ἐν δέ οἱ ἦτορ / δύν' ἄχος ἄτλητον		
XIV 367: νηυσὶν ἐπὶ γλαφυρῇσι μένει κεχολωμένος ἦτορ		

TABLA V

κῆρ		
1. κῆρ como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
XVI 481: ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἐρχαται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ	Corazón como órgano físico	Físico
2. κῆρ como instancia directamente implicada en procesos psíquicos		
2.1. κῆρ como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
VI 523: . . . τὸ δ' ἐμόν κῆρ / ἄχνυται ἐν θυμῷ	Corazón como instancia anímica responsable de estados emocionales	Emocional
XII 45: . . . τοῦ δ' οὐ ποτε κυδάλιμον κῆρ / ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται		
XIV 139: . . . Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ / γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι		
XIX 319: . . . αὐτὰρ ἐμόν κῆρ / ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος		
2.2. κῆρ como trasunto del propio “yo”		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
II 851: Παφλαγόνων δ' ἡγεῖτο Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ	Corazón como objeto de atribución de actos que corresponden a la persona como tal	Intelectual, emocional y volitivo
XVI 554: ᾤρσε Μενoitιάδεω Πατροκλῆος λάσιον κῆρ		
XIII 713: οὐ γάρ σφι σταδίῃ ὑσμίνῃ μίμνε φίλον κῆρ		
2.3. κῆρ como sede de la vida consciente		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
XV 10: . . . δ δ' ἀργαλέω ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων	Corazón como centro de la capacidad respiratoria, de la consciencia y de la facultad perceptiva	Físico e intelectual

2.4. κῆρ como susceptible de ser objeto de cambio		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
I 569: . . . ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ	Corazón como instancia que encarna la actitud de la persona, que es susceptible de cambiar en función de las circunstancias	Intelectual, emocional y volitivo
XV 52: αἶψα μεταστρέψει νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ		
XIV 208: εἰ κείνῳ ἐπέεσσι παραιπεπιθοῦσα φίλον κῆρ		
2.5. κῆρ como instancia afectada por pasiones		
Pasajes	Observaciones sobre κῆρ	Aspectos semánticos
I 44: . . . χωόμενος κῆρ (= IX 555)	Corazón como el ámbito donde se focalizan los estados emocionales de la persona	Emocional
XXIII 37: . . . χωόμενον κῆρ		
VII 428: . . . ἀχνύμενοι κῆρ (= 431, XXIII 165)		
XIX 57: . . . ἀχνυμένῳ κῆρ (= XXIII 284, 443)		
XXIV 773: . . . ἀχνυμένη κῆρ		
V 399: κῆρ ἀχέων ὁδύνῃσι πεπαρμένος . . .		
IV 272: . . . γηθόσυνος κῆρ (= 326, XVIII 557)		
XXII 504: . . . θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ		
XI 274: . . . ἤχθετο γὰρ κῆρ (= 400)		
XVI 585: . . . κεχόλωσο δὲ κῆρ ἐτάροιο		
X 16: . . . μέγα δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ		
XVIII 33: . . . ὃ δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ		
XVII 539: . . . ὀλίγον γε Μεινοιτιάδῳ θανόντος / κῆρ ἄχεος μεθέηκα		
XXI 542: . . . λύσσα δέ οἱ κῆρ / αἰὲν ἔχε κρατερη		

I 491:	. . . φθινύθεσκε φίλον κῆρ		
IX 117:	. . . ἀντί νυ πολλῶν / λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ		
IV 46:	τάων μοι περὶ κῆρι τιέσκετο Ἴλιος ἱρή	Corazón como el ámbito donde se focalizan estados emocionales de una intensidad extraordinaria	Emocional
IV 53:	τάς διαπέρσαι ὅτ' ἄν τοι ἀπέχθωνται περὶ κῆρι		
XIII 119:	. . . ὑμῖν δὲ νεμεσσῶμαι περὶ κῆρι.		
XIII 206:	. . . περὶ κῆρι Ποσειδάων ἐχολώθη		
XIII 430:	τὴν περὶ κῆρι φίλησε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ		
XXIV 61:	. . . περὶ κῆρι φίλος γένετ' ἀθανάτοισι		
XXIV 423:	. . . ἐπεὶ σφι φίλος περὶ κῆρι		
XXIV 435:	τὸν μὲν ἐγὼ δεῖδοικα καὶ αἰδέομαι περὶ κῆρι / συλεύειν		

TABLA VI

κραδίη(καρδίη)		
1. κραδίη como instancia no directamente implicada en procesos psíquicos		
Pasajes	Observaciones sobre κραδίη	Aspectos semánticos
XIII 442: . . . δόρυ δ' ἐν κραδίη ἐπεπήγει	Corazón como órgano que palpita violentamente en un estado de fuerte emoción	Físico, emocional
XXII 461: . . . μεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση / παλλομένη κραδίην		
X 94: . . . κραδίη δέ μοι ἔξω / στηθέων ἐκθρώσκει		
XIII 282: ἐν δέ τέ οἱ κραδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει		
XXI 551: . . . πολλά δέ οἱ κραδίη πόρφυρε μένοντι		
2. κραδίη (καρδίη) como instancia directamente implicada en procesos psíquicos		
2.1. κραδίη como sede de la fuerza emocional que impulsa a la acción		
Pasajes	Observaciones sobre κραδίη	Aspectos semánticos
XX 169: . . . ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ	Corazón como órgano de excitación emocional del que emana la fuerza vital que, identificada con el ímpetu intencional, mueve a la acción	Físico, emocional y volitivo
II 452: . . . ἐν δέ σθένος ᾧρσεν ἐκάστω / καρδίη ἄλληκτον πολεμίζειν ἡδὲ μάχεσθαι		
XI 12: . . . Ἀχαιοῖσιν δέ μέγα σθένος ἐμβαλ' ἐκάστω / (= XIV 152) καρδίη ἄλληκτον πολεμίζειν ἡδὲ μάχεσθαι		
XXI 547: . . . ἐν μέν οἱ κραδίη θάρσος βάλε		
X 220: . . . ἐμ' ὀτρύνει κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ (= 319)		
XIII 784: νῦν δ' ἄρχ' ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει		
IX 635: τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ		

2.2. <i>κραδίη</i> como instancia cuya índole determina la caracterización de la persona		
Pasajes	Observaciones sobre <i>κραδίη</i>	Aspectos semánticos
III 60: αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὥς ἐστὶν ἀτειρής	Corazón como instancia que encarna la actitud que sirve de referente de las cualidades que reflejan el temperamento de la persona	Intelectual, emocional y volitivo
XII 247: οὐ γάρ τοι κραδίη μενεδήϊος οὐδὲ μαχήμων		
X 244: οὗ περὶ μὲν πρόφρων κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ/ ἐν πάντεσσι πόνοισι		
XXI 441: νηπύτι' ὥς ἄνοον κραδίην ἔχεις		
I 225: οἶνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο		
XVI 266: τῶν τότε Μυρμιδόνες κραδίην καὶ θυμὸν ἔχοντες		
2.3. <i>κραδίη</i> como la instancia que determina la actitud del individuo		
Pasajes	Observaciones sobre <i>κραδίη</i>	Aspectos semánticos
XIX 220: τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη μύθοισιν ἐμοῖσιν	Corazón como instancia cuya vinculación con los procesos afectivos e intencionales faculta para determinar la actitud de la persona	Emocional y volitivo
XXIII 591: τῷ τοι ἐπιτλήτω κραδίη . . .		
2.4. <i>κραδίη</i> como instancia interna con papel activo en procesos psíquicos		
Pasajes	Observaciones sobre <i>κραδίη</i>	Aspectos semánticos
XVI 435: διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὀρμαίνοντι	Corazón como entidad responsable de procesos psíquicos	Emocional y volitivo
2.5. <i>κραδίη</i> como instancia objeto de pasiones		
Pasajes	Observaciones sobre <i>κραδίη</i>	Aspectos semánticos
II 171: . . . μιν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανε	Corazón como centro del que la persona toma consciencia como ámbito de acción de sus impulsos emocionales	Emocional
VIII 147: . . . αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει (= XV 208, XVI 52)		
IX 646: . . . μοι οἰδάνεται κραδίη χόλῳ ὅπποτε κείνων / μνήσομαι		

XXIV 129: . . . τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων / σὴν ἔδεται κραδίην μεμνημένος οὔτέ τι σίτου / οὔτ' εὐνῆς;	Corazón como centro del que la persona toma consciencia como ámbito de acción de sus impulsos emocionales	Emocional
I 395: ἦ ἔπει ὦνησας κραδίην Διὸς ἠὲ καὶ ἔργῳ		
XXIV 584: μὴ δὲ μὲν ἀχνυμένη κραδίη χόλον οὐκ ἐρύσαιτο / παῖδα ιδῶν		
X 10: . . . πυκίν' ἐν στήθεσσι νειοστέναχιζ' Ἀγαμέμνων / νειόθεν ἐκ κραδίης		



V. CONCLUSIÓN

Llegados al término de nuestra investigación, conviene recordar los objetivos que nos marcamos al comenzar, a fin de tenerlos presentes a la hora de establecer las conclusiones a las que hemos llegado.

En primer lugar, se trataba de estudiar la concepción homérica de la realidad psíquica en la *Iliada*, esto es, de establecer las bases de un análisis psicosomático del hombre que se pudiera enmarcar en una teoría antropológica del sujeto en Homero. Y, en segundo lugar, y de forma complementaria, nos proponíamos arrojar luz, a partir de la obra literaria más antigua de Occidente, sobre la raíz conceptual de la que nacen las ideas posteriores que los griegos tuvieron no sólo sobre la vida psíquica del hombre, sino también sobre el modo de plantearse filosóficamente la realidad.

Ante la constatación del decisivo papel que en la comprensión homérica de la vida psicológica tienen determinados órganos y funciones anímicas, nuestra tarea se centró en el esclarecimiento de dicho papel mediante un análisis semántico exhaustivo y pormenorizado de los distintos términos que los designan. Por supuesto, este estudio no agota el tema, pero sí nos ha permitido constituir el principio de una respuesta a las cuestiones planteadas. Por tanto, las conclusiones siguientes son nuestra formulación de dicha respuesta.

Estas conclusiones se configuran desde una triple perspectiva: primero, aclaran el significado de las principales designaciones homéricas de la psique; segundo, dan cuenta de la conexión semántica entre ellas; y, tercero, responden a la relación de las instancias psíquicas con el “yo”.

En el primer caso, la pregunta a contestar es la siguiente: ¿cuál es la concepción que tenía el poeta de los términos referentes a la vida psíquica?

Evidentemente, nuestra lengua no posee conceptos estrictamente equivalentes que traduzcan con todas sus connotaciones lo que cada palabra griega quiere decir. Sin embargo, mediante el análisis sintáctico y semántico de éstas, hemos podido rastrear aquellos rasgos que configuran el significado propio de cada una de ellas. Los resultados de este análisis son, de forma somera, los siguientes:

1. *Θυμός*: es el aliento vital íntimamente vinculado con la energía metabólica asociada a la respiración. Dicha energía es determinante en el mantenimiento de las constantes vitales y está condicionada por el estado físico del organismo. Como fuerza vital susceptible de reacción a los estímulos externos, reacción que se revela especialmente en la respiración agitada, el *θυμός* se siente como un resorte interno que impele al individuo a la acción, llegándosele a atribuir una cierta responsabilidad en el proceso de toma de decisiones; responsabilidad que, por un proceso de personificación de la voluntad, hace que se conciba en algunos casos como una entidad volitiva de carácter semi-autónomo que puede incluso provocar que el individuo cometa actos ajenos a su propio albedrío. Sin embargo, el “yo” siempre tiene el poder de controlarlo o dominarlo, en cuanto que es capaz de no dejarse llevar del impulso anejo a los violentos estados emocionales.

Esta energía se localiza en todas las partes del cuerpo que se sienten como activas en el desenvolvimiento vital de la persona y, en especial, en el pecho, lugar donde se hacen especialmente evidentes en órganos como el corazón o los pulmones, las reacciones somáticas a estados de agitación nerviosa. De ahí que, metonímicamente, el *θυμός* pasara a concebirse también como un ámbito interno en el que se toma consciencia de distintas sensaciones que el hombre homérico pudo conceptualizar como operaciones psíquicas y no sólo como simples reacciones del cuerpo. De

hecho, esto se hace cuando se describe un determinado estado interno atribuyéndolo al “yo” en lugar de hacerlo a partes corporales. Así, decimos que “me duele la cabeza”, “me late el corazón” o “me arde el estómago”, pero, si se trata de procesos psíquicos, hablamos de que “pienso en hacer esto”, “me siento afligido” o “quiero recompensarte”. En Homero, ocurre lo mismo, aunque con la diferencia de que se tiende mucho más a indiferenciar el campo de las sensaciones físicas del de los fenómenos psíquicos, esto es, de los estados de ánimo subyacentes, y a proyectar en determinados “órganos” o instancias corporales una cierta responsabilidad en la vida anímica que corresponde propiamente al “yo”. Esto explica que *θυμός* sea no sólo sede de todo tipo de operaciones mentales pertenecientes a la esfera intelectual, emocional y volitiva, sino también, y, a veces, indistintamente, responsable de la misma gama de pensamientos, emociones, propósitos y deseos, cumpliendo el papel de substitutivo funcional del propio “yo”. Así, igual que se dice que un héroe “pondera”, “medita”, “se alegra”, “siente miedo” o “ansía” en su *θυμός*, encontramos pasajes en los que es el *θυμός* el que “medita”, “sabe”, “quiere” o “se aflige”. La personificación llega incluso hasta el punto de describirse una reflexión sobre las alternativas de actuación en una situación concreta como un diálogo mental del individuo con su *θυμός*, el cual representa, en realidad, al mismo “yo”, a la manera de cuando nosotros decimos figuradamente que “hablamos con nuestra conciencia”.

Asimismo, y como instancia de la que emanan las respuestas psíquicas al entorno, el *θυμός* encarna también la actitud del individuo respecto a las circunstancias vitales, esto es, el modo propio de afrontar cada situación que determina el juicio moral por parte de los demás y, por tanto, configura el carácter de uno mismo.

Por último, y en virtud del tránsito semántico ya conocido, *θυμός* designa tanto el ámbito en el que se desarrolla una función psíquica, como la función misma, sea ésta de tipo intelectual o emocional. Un modo de expresión que, a pesar de los siglos transcurridos, no nos es ajeno, pues también nosotros decimos que “hemos perdido la cabeza” por “hemos perdido el juicio”, o que “alguien no tiene corazón” por “no tiene sentimientos o compasión”.

1.2. *Μένος*: es la fuerza vital vinculada a la respiración que, además de asegurar el funcionamiento orgánico, capacita al hombre para desarrollar su actividad vital y, en especial, el tipo de actividades que requieren una gran energía, como las acciones guerreras. Dicha fuerza es concebida como un ímpetu especial asociado a estados de gran excitación emocional en los que se revela un fuerte ansia por combatir unida a una gran confianza y audacia. Un ímpetu que, posiblemente, implica una cierta actividad mental en el proceso de desear ardientemente algo y de esforzarse por conseguirlo. Se trata, principalmente, de una cualidad aneja a la actividad guerrera, susceptible de ser excitada, y asimilable en algunos casos a un estado de furia similar a la cólera.

Asimismo, y en tanto fuerza que se revela especialmente en estados de excitación nerviosa, puede concebirse, junto al *θυμός*, como un poder que impele a actuar de una determinada manera, pudiendo ser incluso objeto de cualidades con las que se califica una actitud en el combate. Además, y como encarnante de la fuerza y la furia del guerrero, *μένος* sirve en determinados contextos para hacer referencia al guerrero mismo, formando incluso parte de una perífrasis para designar a la persona (cf. XVI 189).

Por último, cabe decir que *μένος* se concibe como una energía que no es exclusiva de los seres humanos, pudiéndose atribuir incluso a los

fenómenos naturales, como los vientos, el fuego o el sol, designando la fuerza de la que emana la potencia con la que éstos actúan.

2. *Φρήν / φρένες* : son un conjunto de vísceras situadas en la caja torácica, posiblemente los pulmones, estrechamente implicadas en la vida psíquica, especialmente en la esfera cognitiva. Dicha implicación sigue parámetros similares a la de *θυμός* : como ámbito en el que el hombre homérico toma consciencia de la acción de ciertos procesos somáticos asociados a determinados estados anímicos, la *φρήν*, por asimilación, pasa a concebirse como sede de los procesos psíquicos vinculados a dichos estados. Esto se aprecia claramente, por ejemplo, en los pasajes en los que se identifica una determinada agitación interna con la ponderación de alternativas de actuación⁷⁸³.

Las funciones psíquicas localizadas en la *φρήν* son de carácter intelectual, emocional y volitivo. Las primeras son con diferencia las más abundantes, pero a menudo llevan aparejadas las otras dos. De hecho, la gama de operaciones mentales adscritas a la *φρήν* es extraordinariamente amplia: la reflexión ponderativa, la maquinación intencional, el cálculo de soluciones prácticas, el conocimiento emocional en el que está implicada una actitud, el conocimiento incoativo a partir de la percepción sensible, la comprensión inmediata de una situación, la concepción de pensamientos, la recreación de recuerdos, el almacenamiento de un saber condicionante del comportamiento, o la posesión de ideas obsesivas que provocan una cierta actitud afectiva. Sin embargo, los procesos afectivos son más limitados: el temor desasosegante, el deleite que acompaña a la percepción de algo agradable, la alegría orgullosa ante la confirmación de las propias expectativas, la cólera pertinaz, la aflicción en sus variadas formas, la furia guerrera, el deseo sexual y la vergüenza respetuosa aparejada a la

indignación ante la transgresión de las normas morales. De todas formas, no hay que olvidar que preponderancia no significa oposición, y que si *φρήν* designa principalmente el ámbito del que emana la vida intelectual del individuo, esto no quiere decir que sea el “órgano de la razón” en contraposición con otros “órganos del sentimiento” (como el *θυμός*). De hecho, en Homero las distintas esferas psíquicas se entremezclan constantemente y resulta falso pensar que las distintas instancias internas implicadas en la vida anímica se distingan en función de una división consciente de sus esferas de influencia.

Al igual que *θυμός*, *φρήν* no sólo designa ese centro interno en el que se focalizan diversas funciones mentales, sino que además encarna las funciones mismas. Sin embargo, lo hace de forma restringida. De las funciones intelectuales antedichas, sólo la capacidad de tener un juicio sensato con la que se determina la conducta socialmente correcta tiene en el término *φρήν* su modo de expresión, mientras que las funciones emocionales no son denotadas en ningún caso con dicho término. Además, dicha capacidad de juicio sensato resulta un rasgo fundamental de carácter, de forma que, en algunos casos, se puede considerar a *φρήν*, por extensión, como una disposición mental con la que se revela un modo de pensar, sentir, desear y comportarse que resulta caracterizador para el individuo. Posiblemente, esta restricción en los sentidos derivados obedezca a una analogía con palabras como *νόος* o *νόημα*, las cuales designan en todos los casos una función mental. Pero el carácter funcional de *φρήν* no se agota aquí, sino que afecta también a la esfera de la decisión. Esto es así por cuanto que, como facultad condicionante del comportamiento,

⁷⁸³Cf. por ej., *Il.* I 193, X 4, XI 411, etc.

representa el poder de determinación del que depende el conjunto de las intenciones, deseos o resoluciones de una persona, esto es, su voluntad.

Finalmente, es de destacar un rasgo de *φρήν* que, si bien no es exclusivo suyo, sí resulta bastante característico: el de servir de ámbito locativo a otras entidades corporales que desempeñan funciones psíquicas (en concreto, *θυμός*, *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη*). Las razones que confluyen para que esto sea así creemos que son las siguientes: primera, el propio carácter anatómico de *φρήν*, descrito como apto para albergar otros órganos y, en especial, el corazón; segunda, su concepción de sede de diversos procesos anímicos, lo que permite que, por extensión, pueda concebirse como el asiento de las entidades responsables de dichos procesos; y, tercera, la tendencia homérica a proyectar la personalidad del individuo en dichas entidades haciéndolas aparecer como substitutos funcionales del propio “yo”. Esto se explica en cuanto que el poeta, al emplear *θυμός*, *ἦτορ*, *κῆρ* y *κραδίη* como responsables de un proceso psíquico localizado en la *φρήν*, no está haciendo otra cosa que servirse de variantes terminológicas para hacer referencia a la persona misma, la cual sí aparece explícitamente designada en otros contextos por un sustantivo, un nombre propio o un pronombre personal.

2.1. *Πραπίδες*: es un órgano o un grupo de vísceras de la región torácica (el diafragma o los pulmones) al que se asimila una función mental permanente y de carácter práctico, relacionada con la destreza técnica propia del experto en un arte u oficio que implica el trabajo manual. Asimismo, y en cuanto entidad corporal que reacciona a los estímulos, *πραπίδες* se concibe también como sede de determinados estados emocionales asociados a dichas reacciones, en concreto, de la aflicción y el deseo.

3. *Nóος* : es una función psíquica, en el sentido de una “potencia” o “facultad” mental que determina la respuesta psíquica del individuo (en especial, de tipo intelectual y volitivo) a su entorno físico, social, cultural, etc...

Esta función psíquica adopta en el poema un doble carácter: primero, el de facultad permanente que capacita a la persona para desarrollar varias clases de operaciones mentales; y, segundo, el de actualización concreta de la actividad propia de dicha facultad.

En el primer caso, podemos definir a *νόος* como una función personal, característica de cada individuo, íntimamente relacionada con la percepción de la realidad y la comprensión concomitante de la situación concreta, la cual proporciona un tipo de conocimiento de índole práctica que permite concebir ideas provechosas y solucionar problemas circunstanciales. Es una capacidad cognitiva que, como *φρόνη*, regula el comportamiento correcto, es decir, el que se adecúa a las normas sociales, constituyendo la propiedad característica de alguien sensato. Asimismo, encarna la propia actitud de la persona, es decir, tanto el modo de concebir y comprender el sentido de una situación, como la disposición volitiva de la que emanan las tendencias y deseos que suscita dicha situación. Finalmente, y de forma tangencial, denota la imaginación que recrea vivencias pasadas y la mente como sede de pensamientos que revelan intenciones ocultas.

En el segundo caso, *νόος* es entendido como un caso concreto de la función psíquica antedicha en el que se aúnan tanto la determinación particular de la voluntad en la que radica la tendencia hacia la consecución de un fin determinado juzgado como deseable, como el plan o idea que concibe la inteligencia práctica del modo de actuación más idóneo para llevar esta resolución a buen fin; plan que, además, viene a estar

íntimamente relacionado, en algunos casos, con la expresión oral que sirve de vehículo para su comunicación a los demás, es decir, con la palabra.

3.1. *Νόημα*: es una variante terminológica infrecuente de *νόος* cuyo significado coincide plenamente con el de éste: primero, en cuanto función cognitiva caracterizadora de la persona que concibe y revela ideas que sirven de utilidad a la colectividad y posibilita que aquélla lleve una conducta sensata, representando además el conjunto de sus resoluciones y tendencias; y, segundo, en cuanto producto concreto de dicha función consistente tanto en el plan que la inteligencia diseña para llevar a cabo una acción determinada y en su expresión oral, como en el propósito de la voluntad que desea que dicho plan se cumpla.

3.2. *Μῆτις*: es, por un lado, la inteligencia práctica consistente en la capacidad mental para comprender una situación concreta y saber sacar el mejor partido de ella, coincidiendo, por tanto, con una de las significaciones de *νόος* ya mencionadas; y, por otro, tanto el plan que concibe dicha inteligencia como su expresión oral, es decir, no sólo un pensamiento concreto en tanto producto de una función intelectual, sino también en cuanto objeto de comunicación oral.

3.3. *Βουλή*: es, en primer lugar, tanto la resolución volitiva del individuo, entendida como el propósito de la voluntad hacia la consecución de un fin determinado, como el plan de actuación que concibe la razón y que expone la palabra para solucionar un problema concreto. En segundo lugar, el conjunto de todo este proceso entendido como una cualidad deliberativa por la que se sobresale en el consejo, contrapuesta o complementaria a la cualidad guerrera. Y, finalmente, por extensión, el Consejo de reyes o ancianos donde se planean, exponiéndose en público, ideas concretas, y se decide su puesta en práctica.

4. *ἦτορ* : es una víscera interna de carácter vital (el corazón o el vientre), concebida sobre todo por su carácter dinámico, en cuanto con sus movimientos determina tanto el mantenimiento de las constantes vitales, como la respuesta somática a los estados anímicos. Asimismo, y como centro en el que se revela la vitalidad de la persona en forma de energía asociada al funcionamiento fisiológico, el cual incluye tanto al movimiento y la consistencia de vísceras y miembros, como el mantenimiento de la consciencia o la cadencia normal de la respiración, *ἦτορ* pasa a designar también esa misma energía. Pero *ἦτορ*, en su doble dimensión anatómica (como órgano vital) y dinámica (en tanto que energía vital), por un rasgo típico de la mentalidad homérica, indiferente a la distinción explícita entre lo físico y lo psíquico, no sólo está implicado en los procesos somáticos, sino también en aquellos fenómenos asociados que implican una respuesta psíquica al entorno. En este sentido, aparece, en primer lugar, como una instancia activa responsable de procesos intelectivos, como el de reflexionar dubitativamente; volitivos, como el de adoptar una actitud de interés por algo pretendiéndolo; y emocionales, como la de alegrarse o la de enardecerse en ansia de hacer algo, asumiendo con ello funciones anímicas que corresponden a la persona como tal, es decir, que sólo tienen sentido en cuanto referidas a un “yo”, que es el que, realmente, está involucrado en ellas.

El hecho de que *ἦτορ* asuma un papel activo en el modo en el que el individuo reacciona física y psicológicamente al entorno, hace, asimismo, que encarne diversos aspectos de la personalidad, es decir, rasgos de carácter que se derivan precisamente de los distintos modos de reacción ante la realidad. Con ello, representa la actitud de la persona, esto es, su forma de respuesta al entorno consistente en un modo concreto de pensar,

de sentir, de querer y de actuar, que, además, resulta característico de aquélla en un momento determinado.

Por último, y en cuanto entidad dinámica que determina la reacción somática (normalmente en forma de una violenta agitación), asociada a diversos estados psíquicos, *ῥῆτορ* pasa a ser el centro en el que el individuo toma consciencia del estado afectivo en el que se encuentra, o, lo que es lo mismo, la sede de las respuestas emocionales de la persona.

5. *Κῆρ* : es el corazón principalmente como órgano que con sus palpitaciones posibilita la vida, aunque también está involucrado en la respiración como proceso orgánico del que depende la consciencia. Como ocurre con instancias anteriores, estas palpitaciones se sienten como reacciones físicas asociadas a estados psíquicos, sobre todo emocionales, de modo que el hombre homérico acaba concibiendo al *κῆρ* como uno de los centros implicados en dichos estados afectivos. De esta forma, y en función de que esta implicación sea activa o pasiva, *κῆρ* aparece o bien como instancia responsable de esos procesos emocionales, o bien como un simple ámbito locativo en el que la persona toma consciencia de aquéllos. También figura como “doble” referencial del “yo”, especialmente en perífrasis que sirven de denominación de individuos particulares (cf. II 851, XVI 554).

Finalmente, y al igual que *ῥῆτορ*, *κῆρ*, al ser una entidad responsable de procesos psíquicos propios de la persona, y, por tanto, asumir funciones de carácter personal, pasa a ser identificada también con el modo en que el individuo responde a la realidad externa, esto es, su actitud.

6. *Κραδίη* (*καρδίη*): es el corazón sobre todo como víscera palpitante que, en su agitación, revela una potente fuerza vital que cumple, a su vez, una doble función: primero, la de manifestar las respuestas del individuo al entorno, las cuales se interiorizan como estados emocionales;

y, segundo, la de impeler a la acción adecuándose a su voluntad. Asimismo, en cuanto foco de las distintas formas psíquicas de respuesta a la realidad, y en cuanto responsable de ellas, encarna tanto la actitud que caracteriza a la persona, como la facultad de determinar dicha actitud, asumiendo, en todo caso, la representatividad del “yo”.

Una vez establecido el sentido de los principales términos que usa el poeta para describir la vida psíquica de sus personajes, debemos mostrar ahora las conclusiones a que hemos llegado sobre la segunda cuestión planteada: ¿qué tipo de relación existe entre estos términos?

Esta pregunta tiene su fundamento lógico en el hecho de que el hombre homérico concibe frecuentemente sus vivencias psíquicas no simplemente como formas de auto-representación del “yo”, sino como experiencias estrechamente vinculadas a los órganos y funciones que hemos descrito. Esta circunstancia hace que estas entidades anímicas tengan algo en común, que es precisamente su implicación en la realidad psíquica, y que compartan en gran medida las modalidades de esa implicación. Esto conlleva que los términos que designan a dichas entidades tengan, por tanto, un tipo de relación semántica que dé cuenta en el plano conceptual de la conexión existente en el plano real. Este tipo de relación semántica se ha hecho evidente a lo largo de este trabajo, plasmándose en un uso indistinto de algunos de estos términos en muchos contextos y, por consiguiente, en una superposición de sentidos (cf. Tabla VIII). Esto nos ha llevado a concluir que dicho tipo de relación semántica es la “relación paradigmática”. Como ya explicamos, la relación paradigmática es la que se establece entre los miembros de un “paradigma lingüístico”, esto es, un sistema léxico formado por una misma clase gramatical de palabras susceptibles de aparecer en los mismos contextos sin que cambie substancialmente el sentido de éstos. Así, y en la medida en que los términos referentes a la vida psíquica guardan esta relación, se

puede decir que comparten su significado, ya que éste se define en función de las relaciones contextuales entre los miembros de un sistema lingüístico. Sin embargo, esto no quiere decir que sean sinónimos, ni, por tanto, que sean intercambiables en todos los casos. Sólo podemos hablar de grados de sinonimia o de intercambiabilidad. Por ejemplo, *θυμός* y *φρήν* son sinónimos sólo en la medida en que uno pueda substituir al otro en una determinada oración sin que cambie el sentido de ésta. En cuanto que esto es así, se puede decir que son sinónimos parciales. Pero como la equivalencia semántica no se da en todos los contextos, no se puede hablar de sinonimia total. Y este es precisamente el caso de los restantes términos.

Admitimos, pues, que no hay sinonimia total, ni mera intercambiabilidad entre los miembros del paradigma lingüístico. Pero entonces surge la siguiente pregunta: en los casos en los que sí son intercambiables, ¿qué criterio de selección sigue el poeta para preferir una palabra en lugar de otra en un mismo contexto? Evidentemente, no puede ser un criterio semántico, pues en estos casos la virtualidad de aparecer en una oración sin que cambie el sentido de ésta denota una identidad de significado y, por tanto, no cabe una distinción en función de él. Tampoco cabe un criterio formal basado en las relaciones sintagmáticas, las funciones sintácticas, los casos o la clase gramatical, pues si dos términos son intercambiables en un mismo contexto, deben compartir todas estas características formales. Por tanto, y si tenemos en cuenta el modo de composición homérico, sujeto a las convenciones tradicionales del hexámetro dactílico, ese criterio sólo puede ser uno: la conveniencia métrica. En efecto, creemos haber mostrado que los casos de intercambiabilidad se dan cuando existen por lo menos dos versos que constituyen variantes formularias precisamente por la inclusión en cada uno de ellos del término sinónimo correspondiente. El sentido de los versos es

el mismo, así como las relaciones sintagmáticas entre sus miembros; sólo cambia la configuración métrica.

Por último, hagamos balance de lo investigado respecto a la relación de las instancias psíquicas, como partes de la persona, con el “yo”. Una cuestión que está íntimamente vinculada a la concepción que tiene el hombre homérico de sí.

A pesar de posturas que han tenido una larga influencia en la hermeneútica sobre el tema, y que adolecen de prejuicios psicologistas e historicistas⁷⁸⁴, hoy parece claro que la concepción homérica del hombre es la de un ser unitario, autoconsciente de su identidad y autopercebido como cualitativamente distinto de los otros y de la realidad circundante. Evidentemente, no se trata de un suma de partes. De hecho, dudamos mucho que haya habido alguna vez en la historia en la que el ser humano se haya concebido como una suma de elementos corporales. La autoconcepción de la propia identidad es algo que se aprende en los primeros años de la vida y eso es común a todos los seres humanos en todos los lugares y en todas las épocas. El propio uso de pronombres personales o de nombres propios revela que cada miembro de una sociedad humana se concibe como uno y distinto de sus semejantes y para ello no es necesaria la posesión de un pretendido concepto de “alma” como principio psíquico unitario en oposición al “cuerpo”. La propia vida anímica sólo es entendible como referida a un “yo”, que es el que otorga coherencia y razón de ser a todos los procesos mentales, emocionales o volitivos. Y esa noción de un “yo” y, por ende, de un “tú” o de un “él”, es común a todos los seres humanos, por mucho que deleguen las funciones propias de ese “yo” a partes corporales. Pues eso es precisamente lo que hace Homero: describir la vida psíquica como responsabilidad de ciertos órganos y

⁷⁸⁴Nos referimos evidentemente a la posición de Snell y de sus seguidores respecto a la concepción homérica del hombre.

funciones que hacen, con ello, las veces de la propia persona. Pero ni siquiera hace esto siempre. De hecho, en muchas ocasiones se refiere únicamente al individuo como tal en cuanto portador, agente o paciente de fenómenos anímicos, y a veces, incluso, usa las mismas expresiones para atribuir uno de estos fenómenos indistintamente a la persona o al *θυμός*, la *φρήνη* o el *νόος*.

Podemos preguntarnos entonces qué es lo que hace que el hombre homérico se desdoble, por así decir, en sus órganos o miembros a la hora de percibir los procesos del pensar, del sentir o del querer. Seguramente tenga mucho que ver con el uso de procedimientos expresivos (no hay que olvidar que estamos en un contexto poético, alejado del uso común del lenguaje) en los que se tiende otorgar a partes del cuerpo que se sienten como activas en los diversos estados anímicos un papel participativo en el desarrollo de estos estados, con lo que llegan a asumir la representatividad del individuo como equivalentes funcionales del “yo”. Esto no quiere decir que existan en el hombre homérico varios “yo” por cada una de las instancias psíquicas a las que se hace referencia. El “yo” sólo puede ser uno, mientras que, por ejemplo, se pueden tener varios *νόοι*. Aunque parezca que el “yo” se divida en virtud de dichas instancias y que, en algunos casos, incluso una de ellas, el *θυμός*, pueda aparecer como un interlocutor del individuo o un doble volitivo opuesto a él, sólo se trata de modos expresivos de describir el proceso de una reflexión dubitativa o la fuerza decisoria de un deseo, pero con una mayor carga poética. Todos estaremos de acuerdo que resulta mucho más expresivo decir “mi corazón arde en deseos de estar contigo” o “está loco de amor”, que “quiero estar contigo” o “te amo”. Además, todos los procesos psíquicos sólo pueden ser tales como formas de autoconsciencia del “yo”. Si adscribimos a determinadas partes dichos procesos, esta adscripción sólo podrá tener

sentido si asumimos que estas partes son equivalentes funcionales del “yo”. Decir algo como que “mi $\hat{\eta}\tau\phi$ medita entre dos posibilidades” no se puede entender si no es suponiendo un “yo” integrador y unitario al que adscribir el $\hat{\eta}\tau\phi$ y el proceso mental que se le atribuye.

ΤΑΒΛΑ VII

	<i>Grado de implicación en la vida psíquica</i>	<i>Grado de determinación de las constantes vitales</i>	<i>Grado de corporalidad</i>	<i>Ámbito psíquico de implicación</i>
<i>ψυχή</i>	—	+	—	—
<i>θυμός</i>	+	+	+	+ emocional — intelectual + volitivo
<i>μένος</i>	+	+	—	+ emocional — intelectual + volitivo
<i>φρήν / φρένες</i>	+	—	+	— emocional + intelectual + volitivo
<i>πραπίδες</i>	+	—	+	+ emocional + intelectual
<i>νός</i>	+	—	—	+ intelectual + volitivo
<i>νόημα</i>	+	—	—	+ intelectual + volitivo
<i>μη̃τις</i>	+	—	—	+ intelectual + volitivo
<i>βουλή</i>	+	—	—	+ intelectual + volitivo
<i>ῆτορ</i>	+	+	+	+emocional — intelectual + volitivo
<i>κῆρ</i>	+	—	+	+ emocional — intelectual + volitivo
<i>κραδίη</i>	+	—	+	+ emocional — intelectual + volitivo

TABLA VIII

<i>Grado de superposición de sentidos</i>												
	<i>ψυχή</i>	<i>θυμός</i>	<i>μένος</i>	<i>φρήν / φρένες</i>	<i>πραπίδες</i>	<i>νόος</i>	<i>νόημα</i>	<i>μητις</i>	<i>βουλή</i>	<i>ἦτορ</i>	<i>κῆρ</i>	<i>κραδίη</i>
<i>ψυχή</i>	×	parcial	parcial	—	—	—	—			—	—	—
<i>θυμός</i>	parcial	×	parcial	parcial	parcial	parcial	—	—	—	parcial	parcial	parcial
<i>μένος</i>	parcial	parcial	×	—	—	—	—	—	—	parcial	—	—
<i>φρήν / φρένες</i>	—	parcial	—	×	parcial	parcial	parcial	parcial	—	—	parcial	parcial
<i>πραπίδες</i>	—	parcial	—	total	×	parcial	—			—	parcial	parcial
<i>νόος</i>	—	parcial	—	parcial	—	×	parcial	parcial	parcial	parcial	—	parcial
<i>νόημα</i>	—	—	—	parcial	—	total	×	parcial	parcial	—	—	—
<i>μητις</i>	—	—	—	—	parcial	total	total	×	parcial	—	—	—
<i>βουλή</i>	—	—	—	—	—	parcial	parcial	parcial	×	—	—	—
<i>ἦτορ</i>	—	parcial	parcial	—	—	parcial	—	—	—	×	parcial	parcial
<i>κῆρ</i>	—	parcial	parcial	parcial	—	parcial	—	—	—	parcial	×	parcial
<i>κραδίη</i>	—	parcial	parcial	parcial	—	parcial	—	—	—	parcial	parcial	×

VI. ILUSTRACIONES

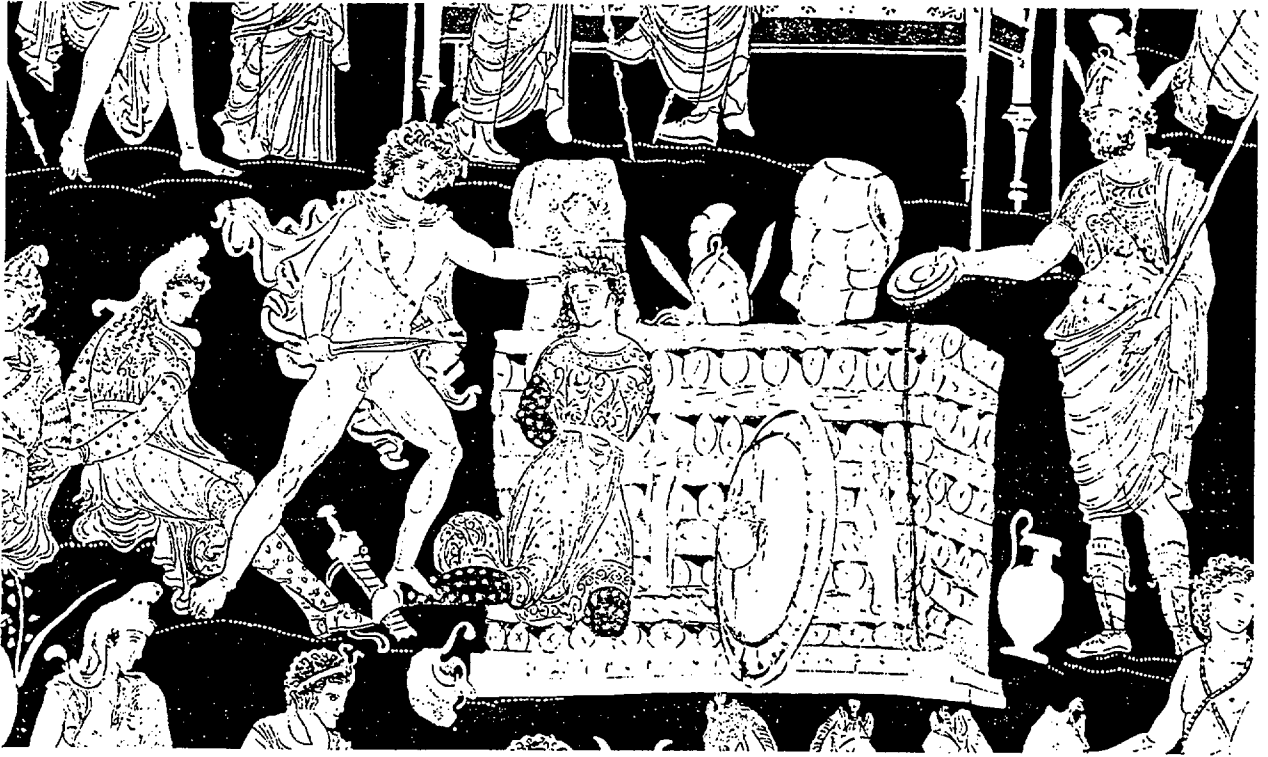


1. Crátera-cáliz ática. Hacia el 515-510 a. C.

Flanqueados por dos hoplitas, el Sueño y la Muerte levantan el cadáver de Sarpedón supervisados por Hermes.

*Ἐνθ' αὖ Σαρπηδῶν μὲν ἀπὴμβροτε δουρὶ φαιινῶ,
Πατρόκλου δ' ὑπὲρ ὤμων ἀριστερόν ἤλυθ' ἀκωκῇ
ἐγχεος, οὐδ' ἔβαλ' αὐτόν· ὃ δ' ὕστερος ὄρνυτο χαλκῶ
Πάτροκλος· τοῦ δ' οὐχ ἄλιον βέλος ἐκφυγε χειρός,
ἀλλ' ἔβαλ' ἐνθ' ἄρα τε φρένες ἐρχαται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ.*

II. XVI 477-481.

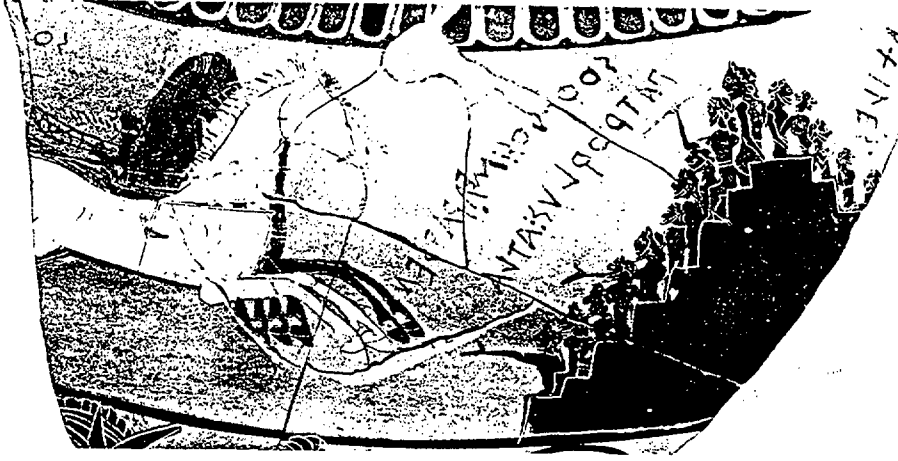


2. Crátera con volutas. Hacia el 340-330 a. C.

Aquiles se dispone a sacrificar a un troyano en la pira de Patroclo.
A la derecha, Agamenón ofrenda una libación a la pira.

ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας
πρὸς λέχεα κλίνων· πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους
ἐσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ μεγάλα στεναχίζων.
ἐννέα τῶ γε ἄνακτι τραπεζῆες κύνες ἦσαν,
καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῇ δύο δειροτομήσας,
δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων νιέας ἐσθλοὺς
χαλκῶ δηϊόων· κακὰ δὲ φρεσὶ μῆδετο ἔργα·
ἐν δὲ πυρὸς μένος ἦκε σιδήρεον ὄφρα νέμοιτο.

II. XXIII 170-177.



3. *Dinos* de figuras negras. Hacia el 525 a. C.

La carrera de carros de los juegos funerales en honor de Patroclo.

τῶν δ' ἵπποι μὲν ἔασιν ἀφάρτεροι, οὐδὲ μὲν αὐτοὶ
πλείονα ἴσασιν σέθεν αὐτοῦ μητίσασθαι.
ἀλλ' ἄγε δὴ σὺ φίλος μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ
παντοίην, ἵνα μὴ σε παρεκπροφύγῃσιν ἄεθλα.
μῆτι τοι δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἡὲ βίηφι·
μῆτι δ' αὖτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ
νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι·
μῆτι δ' ἡνίοχος περιγίγνεται ἡνιόχοιο.

II. XXIII 311-318.



4. Plato ático. Hacia el 485-480 a. C.

Alejandro huye ante Menelao. Detrás de éste aparece Hera, mientras que en el otro extremo quizá se trata de Afrodita.

Τὸν δ' ὥς οὖν ἐνόησεν' Ἀλέξανδρος θεοειδῆς
ἐν προμάχοισι φανέντα, κατεπλήγη φίλον ἦτορ,
ἄψ δ' ἐτάρων εἰς ἔθνος ἐχάζετο κῆρ' ἀλεείνων.
ὥς δ' ὅτε τίς τε δράκοντα ἰδὼν παλίνορσος ἀπέστη
οὔρεος ἐν βήσσης, ὑπὸ τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα,
ἄψ δ' ἀνεχώρησεν, ὦχρός τε μιν εἶλε παρειάς,
ὥς αὖτις καθ' ὅμιλον ἔδυν Τρώων ἀγεράχων
δείσας Ἀτρεὺς υἱὸν' Ἀλέξανδρος θεοειδῆς.

Il. III 30-37.



5. Crátera-cáliz. Hacia el 490-80 a. C.

Afrodita saca a Eneas del combate para que no perezca a manos de Diomedes. Detrás de éste figura Atenea.

*Καί νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο ἄναξ ἀνδρῶν Αἰνεΐας,
εἰ μὴ ἄρ' ὅξυ νόησε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη
μήτηρ, ἥ μιν ὑπ' Ἀγχίση τέκε βουκολέοντι·
ἀμφὶ δ' ἐὼν φίλον υἱὸν ἐχεύατο πῆχσε λευκῷ,
πρόσθε δέ οἱ πέπλοιο φαεινοῦ πτύγμα κάλυψεν
ἔρκος ἔμεν βελέων, μή τις Δαναῶν ταχυπῶλων
χαλκὸν ἐνὶ στήθεσσι βαλὼν ἐκ θυμὸν ἔλοιτο.*

Il. V 311-317.



6. Crátera. Hacia el 375-350 a. C.

Agamenón, sentado, escucha con el cetro en la mano a Crises, que le implora tendiendo los brazos sobre sus rodillas. Preside la escena Atenea.

*Ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ
αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἅποινα·
ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἥνδανε θυμῷ,
ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε·*

Il. I 22-25.



7. *Skyphos* ático. Primer cuarto del siglo V a. C.
Agamenón se lleva a Briseida.

('Αγαμέμνων) ἦ γὰρ ὃ γ' ὅλοιῃσι φρεσὶ θύει,
οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω,
ὅπως οἱ παρὰ νηυσὶ σόοι μαχέονται Ἀχαιοί.

Il. I 342-344.



8. Plato. Hacia el 510 a. C.

Aquiles está recostado junto a Briseida con el cadáver de Héctor debajo. Priamo se presenta ante él suplicante una vez que Hermes, que lo ha guiado hasta allí, le deja.

ᾧ δείλ', ἧ δὴ πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν.
πῶς ἔτλης ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος
ἀνδρὸς ἐς ὀφθαλμοὺς ὅς τοι πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς
υἱέας ἐξενάριξα; σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ.
ἀλλ' ἄγε δὴ κατ' ἄρ' ἔξεν ἐπὶ θρόνου, ἄλγεα δ' ἔμπης
ἐν θυμῷ κατακεῖσθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ·

II. XXIV 518-523.



9. Plato. Hacia el 480 a. C.

Aquiles y Héctor se enfrentan en el duelo decisivo. Detrás de Aquiles figura Atenea, mientras que en el otro extremo Apolo sostiene una flecha.

ὀρμήθη δ' Ἀχιλεὺς, μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν
ἀγρίου, πρόσθεν δὲ σάκος στέρνοιο κάλυψε
καλὸν δαιδάλεον, κόρυθι δ' ἐπένευε φαεινῇ
τετραφάλῳ· καλαὶ δὲ περισσεύοντο ἔθειραι
χρύσεαι, ὥς Ἡφαίστος ἱεὶ λόφον ἀμφὶ θαμειάς.

II. XXII 312-316.



10. Crátera. Hacia el 360 a. C.

Aquíles se dispone a matar a Licaón. A la izquierda, y atado a un árbol, un troyano apresado para el sacrificio.

ἀλλ' ἄγε δὴ καὶ δουρὸς ἀκωκῆς ἡμετέροιο
γεύσεται, ὄφρα ἰδωμαι ἐνὶ φρεσὶν ἡδὲ δαείω
ἢ ἄρ' ὁμῶς καὶ κεῖθεν ἐλεύσεται, ἥ μιν ἐρύξει
γῇ φυσίζοος, ἥ τε κατὰ κρατερόν περ ἐρύκει.
Ὡς ὄρμαινε μένων· ὁ δέ οἱ σχεδὸν ἦλθε τεθηπῶς
γούνων ἄψασθαι μεμαῶς, περὶ δ' ἤθελε θυμῷ
ἐκφυγέειν θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν.

II. XXI 60-66.



11. *Pelike*. Hacia el 470-460 a. C.

Aquiles, enlutado, es abrazado por Tetis. A la izquierda, una nereida, a la que sigue Atenea, lleva sus armas. A la derecha, otra nereida y, quizá, Fénix.

τῷ δὲ βαρὺ στενάχοντι παρίστατο πότνια μήτηρ,
ὅξ' ὃ δὲ κωκύσασα κάρη λάβε παιδὸς ἑοῖο,
καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
τέκνον τί κλαίεις; τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος;
ἑξ' αὐδά, μὴ κεῖθε· τὰ μὲν δὴ τοι τετέλεσται
ἐκ Διός, ὥς ἄρα δὴ πρὶν γ' εὖχεο χεῖρας ἀνασχών
πάντας ἐπὶ πρύμνησιν ἀλήμεναι νῆας Ἀχαιῶν
σεῦ ἐπιδευομένους, παθέειν τ' ἀεκήλια ἔργα.

II. XVIII 70-77.



12. Άνφορα άτική. Ηαία el 540 α. C.
Αχιλλεύς ρεείβη ας άρμας άη άηος Τητίς. Δετράς Αχιλλεύς
εστύ Φένιξ.

΄Ως άρα φωνήσασα θεά κατὰ τεύχε' έθηκε
πρόσθεν' Αχιλλήος· τὰ δ' άνέβραχε δαίδαλα πάντα.
Μυρμιδόνας δ' άρα πάντας έλε τρόμος, ούδέ τις έτλη
άντην είσιδέειν, άλλ' έτρεσαν. άντάρ' Αχιλλεύς
ώς είδ', ώς μιν μάλλον έδυ χόλος, έν δέ οί όσσε
δεινόν ύπό βλεφάρων ώς εί σέλας έξεφάνθεν·
τέρπετο δ' έν χείρεσσιν έχων θεοϋ άγλαά δώρα.
άντάρ έπει φρεσίν ήσι τετάρπετο δαίδαλα λεύσσων
άντίκα μητέρα ήν έπεα πτερόεντα προσηύδα·

II. XIX 12-20.



13. *Stamnos*. Hacia el 480 a. C.

Aquiles, sentado en una silla, sostiene un cuenco de ofrenda. Delante de él se encuentra Patroclo, ya armado, que sostiene una *phiale* sobre un altar. Ambos están flanqueados por un mirmidón y por Fénix.

ἡδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνηνον ἐέλδωρ·
 αὐτὸς μὲν γὰρ ἐγὼ μενέω νηῶν ἐν ἀγῶνι,
 ἀλλ' ἔταρον πέμπω πολέσιν μετὰ Μυρμιδόνεσσι
 μάρνασθαι· τῷ κῦδος ἅμα πρόες εὐρύοπα Ζεῦ,
 θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν, ὄφρα καὶ Ἔκτωρ
 εἴσεται ἧ ῥα καὶ οἷος ἐπίσθηται πολεμίζειν
 ἡμέτερος θεράπων, ἧ οἱ τότε χεῖρες ἅαπτοι
 μαίνονθ', ὅππότε ἐγὼ περ ἴω μετὰ μῶλον Ἄρης.

Il. XVI 238-245.



14. *Hydria*. Hacia el 480-470 a. C.

En el centro, Odiseo, con sombrero y dos lanzas, habla a Aquiles, que está embozado mirando hacia el suelo. Detrás de Odiseo está Fénix, mientras que en el otro extremo se sitúa Patroclo.

ἀλλ' Ἀχιλεὺ δάμασον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τί σε χρὴ
νηλεὲς ἦτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.

Il. IX 496-498.



15. Copa. Hacia el 490-480 a. C.
Hefesto le entrega a Tetis las armas de Aquiles.

*Τὴν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα περικλυτὸς ἀμφιγυήεις·
θάρσει· μή τοι ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῇσι μελόντων.
αἱ γάρ μιν θανάτοιο δυσηχέος ᾧδε δυναίμην
νόσφιν ἀποκρύψαι, ὅτε μιν μόρος αἰνὸς ἰκάνοι,
ὥς οἱ τεύχεα καλὰ παρέσσεται, οἷά τις αὖτε
ἀνθρώπων πολέων θαυμάσσεται, ὅς κεν ἴδῃται.*

II. XVIII 462-467.



16. Crátera. Finales del siglo IV a. C.
Un cochero sostiene el caso de Héctor mientras éste
se despide de Andrómaca y de su hijo Astianacte.

Ὅς εἰπὼν ἀλόχοιο φίλης ἐν χερσὶν ἔθηκε
παῖδ' ἐόν· ἧ δ' ἄρα μιν κηῶδεϊ δέξατο κόλπῳ
δακρυόεν γελάσασα· πόσις δ' ἐλέησε νοήσας,
χειρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε·
δαιμονίη μή μοί τι λήην ἀκαχίζεο θυμῷ·
οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προΐάψει·

Il. VI 482-487.



17. Crátera corintia. Hacia el 570-560 a. C.
Príamo y Hécuba se despiden de Héctor.

*Ὡς τὼ γε κλαίοντε προσαυδήτην φίλον υἱὸν
πολλὰ λισσομένω· οὐδ' Ἑκτορι θυμὸν ἔπειθον,
ἀλλ' ὃ γε μῖμν' Ἀχιλῆα πελώριον ἄσσον ἰόντα.*

Il. XXII 90-92.

VII. BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES:

ALLEN, T.W. (ed.)

1931: *Homeri Ilias*, I-II, Oxford, Clarendon Press.

ALLEN, T. W.,

HALLIDAY, W. R.

SIKES, E. E., (eds.)

1936: *The Homeric hymns*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press.

ARNIM, H. von (ed.)

1904: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-4.

BURNET, J. (ed.)

1968: *Platonis opera*, vol. 4, Oxford, Clarendon Press (= 1902).

KÜHN, C. G. (ed.)

1965: *Claudii Galeni opera omnia*, 19 vols., Hildesheim, (= 1823-1830).

LITTRÉ, É. (ed.)

1973: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 9 vols., Amsterdam, Hakkert, (1ª ed., París, Bailliére, 1839).

LOUIS, P., (ed.)

1956: *Aristote. Les parties des animaux*, París, Les Belles Lettres.

1969: *Aristote. Histoire des animaux*, vols. 1-3, París, Les Belles Lettres, 1964-1969.

MAZON, P. (ed.)

1967: *Sophocle*, (1ª ed. rev.), vol. 1, París, Les Belles Lettres, (= 1955).

MÜHLL, P. von der, (ed.)

1962: *Homeri Odyssea*, Basel, Helbing & Lichtenhahn.

ROSS, W. D. (ed.)

1961: *Aristotelis de Anima*, Oxford, Clarendon Press.

2. ESCOLIOS Y COMENTARIOS:

DINDORF, W., (ed.)

1962: *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, 2 vols., reimp., Amsterdam, Hakkert, (1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1855).

ERBSE, H. (ed.)

1988: *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vols. 1-7, Berlín, De Gruyter, 1965-1988.

KIRK, Geoffrey S. (ed.)

1992: *The Iliad: A commentary*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1985-1992.

NICOLE, J. (ed.)

1966: *Les scolies genevoises de l'Iliade*, vol. 1, reimp., Hildesheim, Olms, (1ª ed., Ginebra, Georg, 1891).

VAN DER VALK, M. (ed.)

1987: *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1-4, Leiden, Brill, 1971-1987.

3. GRAMÁTICAS, ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS, LÉXICOS Y DICCIONARIOS:

A) Antiguos:

ADLER, A. (ed.)

1935: *Suidae lexicon*, 4 vols., en *Lexicographi Graeci* 1.1-1.4,
Leipzig, Teubner, 1928-1935.

BEKKER, I. (ed.)

1967: *Apolloni Sophistae lexicon Homericum*, 2ª ed., Hildesheim,
Olms, (= 1833).

GAISFORD, Thomas (ed.)

1962: *Etymologicum Magnum*, reimpr., Amsterdam, Adolf M.
Hakkert, (= 1848).

LATTE, K. (ed.)

SCHMIDT, (ed.)

1966: *Hesychii Alexandrini lexicon (A-O)*, vols. 1-2, Copenhagen,
Munksgaard, 1953 (1) y 1966 (2),

1965: *Hesychii Alexandrini lexicon (Π-Ω)*, vols. 3-4, Amsterdam,
Hakkert, 1965.

STURZ, F. W. (ed.)

1973: *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, Hildesheim,
Georg Olms.

B) Modernos:

ACKERMANN, H. Ch.

GISLER, J.-R. (eds.)

1981: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und
München, Artemis Verlag.

AUTENRIETH, Georg

KAEGI, Adolf

1902: *Wörterbuch zu den homerischen Gedichten*, Leipzig und
Berlin, Druck und Verlag von B.G. Teubner.

BAILLY, A.

1963: *Dictionnaire Grec-Français*, 26^a ed., Paris, Hachette.

BECHTEL, Friedrich

1964: *Lexilogus zu Homer. Etymologie und Stammbildung homerischer Wörter*, Hildesheim, Georg Olms.

BENVENISTE, Émile

1966: *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard
(*Problemas de lingüística general*, trad. esp. de Juan Almela
19 ed., México, Siglo XXI, 1997, cap. 6, “categorías de
pensamiento y categorías de lengua”).

BOISACQ, Émile

1938: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3^a ed.,
Heidelberg.

CHADWICK, John

1996: *Lexicographica graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*, Oxford, Clarendon Press.

CHANTRAINE, Pierre

1963: *Grammaire homérique*, 2 tomos, París, Klincksieck.

1983: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2^a ed.,
París, Klincksieck.

DAREMBERG, Ch.

SAGLIO, Edm.

1969: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Graz,
Akademische Druck.

EBELING, H. (ed.)

1963: *Lexicon Homericum*, reimpr., 2 vols., Hildesheim, Georg
Olms Verlagsbuchhandlung.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel

1971: *Manual práctico de morfología verbal griega*, 1ª ed.,
Madrid, Ed. Gredos.

FERRATER MORA, José

1979: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.

FOULQUIÉ, Paul

SAINT-JEAN, Raymond

1967: *Diccionario del lenguaje filosófico*, trad. esp., Barcelona,
Labor.

FRISK, Hjalmar

1960: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Carl
Winter, Heidelberg.

LIDDELL, H. G.

SCOTT, R.

JONES, H. S. (eds.)

1961: *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed., Oxford, Oxford University
Press.

POKORNY, Julius

1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols.,
Munich, Francke Verlag.

PRELLWITZ, W.

1905: *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, 2ª
ed., Göttingen (= 1892).

RUIJGH, C. J.

1967: *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec
mycénien*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.

SCHMIDT, J. H. H.

1969: *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 vols., Amsterdam,

Adolf M. Hakkert, 1969 (= 1879-1888).

SCHULZE, Wilhelm

1892: *Quaestiones Epicae*, Gütersloh.

1966: *Kleine Schriften*, 2^a ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHWYZER, Eduard

1968: *Griechische Grammatik*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

SNELL, Bruno (ed.)

1997: *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1979-1997.

SZEMERÉNYI, O.

1964: *Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of Indo-European Accent*, Nápoles.

VAN DER VALK, J.

1964: *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, 2 vols., Leiden, 1963-4.

WACKERNAGEL, Jacob

1926: *Vorlesungen über Syntax*, 2 vols., Basilea.

WALDE, Alois

1930: *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Berlin y Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co.

WINDEKENS, A. J. van

1986: *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Leuven-Paris, Ed. Peeters.

4. ESTUDIOS:

A) Libros:

ADKINS, A.W.

- 1970: *From the Many to the One: a study of personality and views of human nature in the context of Ancient Greek Society, values and beliefs*, London, Constable.

ALBARRACÍN, Agustín

- 1970: *Homero y la medicina*, Madrid, Ed. Prensa Española.

AUSTIN, Norman

- 1982: "Unity in Multiplicity: Homeric Modes of Thought", en *Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's Odyssey*, 2ª ed., Berkeley, University of California Press, (= 1975), cap. 2, pp. 81-129.

BENVENISTE, Émile

- 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Editions de Minuit, 1969 (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. esp. de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983).

BÖHME, Joachim

- 1929: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig, Teubner.

BREMMER, Jan

- 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.

BUFFIÈRE, Félix

- 1973: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 2ª ed., París, Les Belles Lettres, (1ª ed., 1956).

CASWELL, Caroline P.

- 1990: *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, 1ª ed., Leiden, E. J. Brill.

CLAUS, David B.

- 1981: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven y Londres, Yale University Press.

DARCUS SULLIVAN, Shirley

- 1988: *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrên*, Ottawa, Carleton University Press.
- 1995: *Psychological and ethical ideas. What early greeks say*, Leiden, E. J. Brill.

DETIENNE, Marcel

VERNANT, Jean-Pierre

- 1974: *Les ruses de l'intelligence*, París, Flammarion, (*Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, trad. esp. de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988).

DIHLE, Albrecht

- 1985: *Die Vorstellung vom Willem in der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (trad. del mismo autor de *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, 1982).

DODDS, E. R.

- 1951: *The Greeks and the Irrational*, University of California, (*Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de María Araujo, 4ª reimp., Madrid, Alianza Universidad, 1986).

FINSLER, Georg

- 1925: *La poesía homérica*, trad. esp. de Carlos Riba, Barcelona, Ed. Labor.

FRAME, Douglas

- 1978: *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven and

London, Yale University Press.

FRÄNKEL, Hermann

- 1962: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2ª ed., München (= 1951) (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, trad. esp. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Ed. Visor, 1993).

FRENKIAN, Aram M.,

- 1934: *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

GARLAND, Robert

- 1985: *The Greek Way of Death*, N. York, Cornell University Press.

GIL, Luis

- 1969: "La medicina en Homero", en *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, 1ª ed., Madrid, Guadarrama, parte III, cap. 6, pp. 119-126.

GOMPERZ, Theodor

- 1969: *The Greek Thinkers*, 8ª imp., trad. ing. de L. Magnus, London, John Murray, 4 vols., (= 1901).

GRIFFIN, Jasper

- 1980: *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press.

HERTZ, Robert

- 1928: "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", en *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Alcan ("Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte", en *La muerte y la mano derecha*, trad. esp. de Rogelio Rubio, Madrid, Alianza Universidad, 1990, cap. I, pp. 19-54).

JAEGER, Werner

- 1933: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, (Paideia: los ideales de la cultura griega, trad. esp. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1957).
- 1947: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press (*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. de José Gaos, México, F.C.E., 1952).

JAHN, Thomas

- 1987: *Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

JUSTESEN, Thomas

- 1928: *Les principes psychologiques d'Homère*, Copenhagen.

KÖRNER, O.

- 1929: *Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee*, Munich.

LASER, Siegfried

- 1983: "Medizin und Körperpflege", en VV.AA., *Archaeologia homerica*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Kapitel S.

LASSO DE LA VEGA, José S.

- 1963: "Psicología homérica" en V.V. A.A., *Introducción a Homero*, Madrid, Ed. Guadarrama, cap. IX, pp. 239-251.

LONG, Anthony A.

- 1975: *Hellenistic Philosophy*, London, Duckworth, (*La filosofía helenística*, trad. esp. de P. Jordán de Urries, Madrid, Alianza Universidad, 1984).

LYONS, John

- 1986: *Introducción en la lingüística teórica*, 8ª ed., trad. esp. de Ramón Cerdá, Barcelona, Teide.

LLINARES, Joan B.

- 1997: “¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la antropología homérica”, en Vicente SANFÉLIX (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997, pp. 23-57.

LLOYD-JONES, Hugh

- 1971: *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press.

MARG, Walter

- 1967: *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Semonides, Homer, Pindar)*, 2ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (= 1938).

MAWET, F.

- 1979: *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur*, Bruselas.

MONDOLFO, Rodolfo

- 1968: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA.

MUGLER, Charles

- 1963: *Les origines de la science grecque chez Homère*, Paris, C. Klincksieck.

NESTLE, Wilhelm

- 1944: *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Alfred Körner Verlag, (*Historia del espíritu griego*, trad. española de Manuel Sacristán, Barcelona, Ed. Ariel, 1987⁴).

ONIAN, Richard Broxton

- 1951: *The Origins of European Thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, Cambridge University Press.

OTTO, Walter F.

- 1962: *Die Manen oder von den Unformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben Überhaupt*, reimpression, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (= 1923).

PADEL, Ruth

- 1992: *In and Out of the Mind, Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, Princeton University Press.

PEARSON, Lionel

- 1962: *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford, Stanford University Press.

PELLING, Christopher (ed.)

- 1990: *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Oxford University Press.

POHLENZ, Max

- 1947: *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

REDFIELD, James M.

- 1975: *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, University of Chicago, (*La tragedia de Héctor*, (trad. esp. de Antonio J. Desmonts, Barcelona, Ed. Destino, 1992).

ROHDE, Erwin

- 1894: *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburg und Leipzig, J. C. B. Mohr, (*Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948).

ROMILLY, Jacqueline de

- 1984: *"Patience, mon coeur", L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, París, Les Belles Lettres.

RÜSCHE, F.

- 1930: *Blut Leben und Seele*, Paderborn.

SCHAERER, René

- 1958: *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, París, Payot.

SCHMITT, Arbogast

- 1990: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

SIMON, Bennett

- 1984: *Razón y locura en la Antigua Grecia: las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, trad. esp., Madrid, Akal.

SNELL, Bruno

- 1955: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 2ª ed., Hamburg, (Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia, trad. esp. de José Vives, Madrid, Ed. Razón y Fé, 1963).
- 1978: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

WILAMOWITZ, Ulrich von

- 1927: *"θυμός, ψυχή, φρήν, κραδίη"*, en *Die Heimkehr des Odysseus. Neue homerische Untersuchungen*, Berlín,

Weidmannsche, pp. 189-201.

WILLIAMS Peter L.

WARWICK, Roger

- 1974: *Gray's Anatomy*, 36^a ed., Edimburgo, Churchill Livingstone,
(*Gray. Anatomía*, trad. esp., reimp., 2 tomos, Madrid,
Alhambra Longman, 1996).

WILLIAMS, Bernard

- 1993: *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California
Press.

B) Artículos:

BIRAUD, M.

- 1984: "La conception psychologique à l'époque d'Homère: les
'organes mentaux' ", *Cratyle*, 1, pp. 27-49.
"Étude lexicale de κῆρ, κραδίη, θυμός, φρένες",
Cratyle, 2, pp. 1-23.

BOLELLI, Tristano

- 1948: "Il valore semasiologico delle voci ἦτορ, κῆρ e κραδίη
nell'epos omerico", *Annali della Scuola Normale Superiore
di Pisa*, Serie II, 17, pp. 65-75.

CHEYNS, André

- 1979: "L'emploi des verbes βάλλω, βλέπω et δαίζω dans la
poésie homérique", *L'Antiquité Classique*, 48, pp. 601-610.
1980: "La notion de φρένες dans l'Iliade et l'Odysee", *Cahiers
de l'Institut Linguistique de Louvain*, 6, n° 3-4, pp. 121-202.
1981: "Considérations sur les emplois de θυμός dans Homère,
Iliade VII 67-218", *L'Antiquité Classique*, 50, pp. 137-147.

- 1983: "Le *θυμός* et la conception de l'homme dans l'épopée homérique", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 61, n° 2, pp. 20-86.
- 1985: "Recherche sur l'emploi des synonymes *ἦτορ*, *κῆρ* et *κραδίη* dans l'Iliade et l'Odyssée", *Revue Belge de Philologie et d'histoire*, 63, n° 1, pp. 15-73.

DARCUS SULLIVAN, Shirley

- 1977: "-*phron* Epithets of *thumos*", *Glotta*, 55, pp. 178-182.
 "Noos precedes *phren* in Greek Lyric Poetry", *L'Antiquité Classique*, 46, pp. 41-51.
- 1979: "A Person's Relation to *φρήν* in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets", *Glotta*, 57, pp. 159-173.
 "A Person's Relation to *ψυχή* in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets", *Glotta*, 57, pp. 30-39.
- 1980: "How a person relates to *θυμός* in Homer", *Indogermanische Forschungen*, 85, pp. 138-150.
 "How a Person relates to *νόος* in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets", *Glotta*, 58, pp. 33-44.
- 1987: "*Πραπίδες* in Homer", *Glotta*, 65, n° 3, pp. 182-193.
- 1988: "A Multi-Faceted Term: *Psyché* in Homer, the *Homeric Hymns* and Hesiod", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 6, pp. 151-180.
- 1989: "The Psychic Term *Noos* in Homer and the *Homeric Hymns*", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 7, pp. 152-195.
- 1994: "The Mind and Heart of Zeus in Homer and the *Homeric Hymns*", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, pp. 101-126.

- 1995: "The Relationship of Speech and Psychic Entities in Early Greek Poetry", *Prometheus*, 21, n° 3, pp. 228-240.
"What's there in a Heart? *Kradie* in Homer and the *Homeric Hymns*", *Euphrosyne*, 23, pp. 9-21.
- 1996: "The Psychic Term *ᦶτορ* : Its Nature and Relation to Person in Homer and the *Homeric Hymns*", *Emerita*, 64, n° 1, pp. 11-29.

ERBSE, Hartmut

- 1990: "Nachlese zur homerischen Psychologie", *Hermes*, 118, pp. 1-17.

FALSIROL, Olindo

- 1958: "Problemi omerici di psicologia e di religione alla luce dell'etnologia", *Rivista di Etnografia*, 11-12 (1957-58) cap. 6-7, pp. 119-153.

FESTUGIÈRE, A. J.

- 1953: "Les origines de la pensée européenne" (recensión del libro de R. B. Onians, *The Origins of European Thought*), *Revue des études grecques*, 66, pp. 396-406.

FRÄNKEL, Hermann

- 1939: "recensión del libro de Walter Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*", *American Journal of Philology*, 60, n° 4, pp. 475-479.

FRITZ, Kurt von

- 1943: "*Νόος* and *νοεῖν* in the homeric poems", *Classical Philology*, 38, n° 2, pp. 79-93.

FURLEY, D. J.

- 1956: "The Early History of the Concept of Soul", *Bulletin of*

Institute of Classical Studies of London, 3, pp. 1-18.

GARLAND, Robert

1981: "The Causation of Death in the *Iliad*: a Theological and Biological Investigation", *Bulletin of Institute of Classical Studies*, 28, pp. 43-60.

GARZÓN, Julián

1976: "Sentido de 'thymós' en la *Iliada*", *Helmantica*, 27, nº 82, pp. 121-126.

GASKIN, Richard

1990: "Do homeric heroes make real decisions?", *Classical Quarterly*, 40, pp. 1-15.

GELZER, Thomas

1988: "How to Express Emotions of the Soul and Operations of the Mind in a Language that has No Words for them", *Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, 55, pp. 1-19.

HARRISON, Edward L.

1960: "Notes on Homeric Psychology", *The Phoenix*, 14, nº 2, pp. 63-80.

IRELAND, S.

STEEL, F.L.D.

1975: "*Φρένες* as an anatomical Organ in the Works of Homer", *Glotta* 53, pp. 183-195.

KRETSCHMER, Paul

1925: "Literaturbericht für die Jahre 1922 und 1923", *Glotta*, 14, p. 229.

KRISCHER, Tilman

1984: “*Nóος, νοεῖν, νόημα*”, *Glotta*, 62, n° 3, pp. 141-149.

LAROCK, Victor

1930: “Les premières conceptions psychologiques des grecs”,
Revue Belge de Philologie et Histoire, 9, pp. 377-406.

LESHER, J. H.

1981: “Perceiving and Knowing in the *Iliad* and *Odyssey*”,
Phronesis, 26, n° 1, pp. 2-24.

LYNCH, John P.

MILES, Gary B.

1980: “In search of *thymós*: toward an understanding of a greek
psychological term”, *Prudentia*, 12, pp. 3-9.

MCDONALD, M.

1982: “Terms for ‘Life’ in Homer: An Examination of Early
Concepts in Psychology”, *Trans. and Stud., Coll. of
Physicians of Philadelphia*, 4, pp. 26-58.

MAGNIEN, Victor

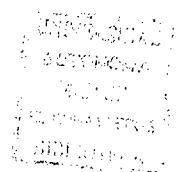
1927: “Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des
opérations ou des états de l’ame”, *Revue des études
grecques*, 40, pp. 117-141.

NAGY, Gregory

1983: “*Sêma* and *Nóêsis*: Some Illustrations”, *Arethusa*, 16, pp. 35-
55.

NEHRING, Alfons

1947: “Homer’s description of syncope”, *Classical Philology*, 42,
n° 2, pp. 106-121.



NILSSON, Martin P.

- 1949: "Letter to professor Arthur D. Nock on some fundamental concepts in the science of religion", *Harvard Theological Review*, 42, n° 2, pp. 71-107.

RAMAT, P.

- 1965: "Omerico κῆρ : saggio di un'analisi strutturale", *Archivio Glottologico Italiano*, 50, pp. 121-152.

SAUTEL, Jacques-Hubert

- 1991: "La genèse de l'acte volontaire chez le héros homérique: les syntagmes d'incitation à l'action", *Revue des études grecques*, 104, n° 2, pp. 346-66.

SHARPLES, R. W.

- 1983: "But why has my spirit spoken with me thus?: Homeric decision-making", *Greece and Rome*, 30, n° 1, pp. 1-7.

SCHICK, Carla

- 1948: "Il concetto dell'anima presso gli indo-europei attraverso la terminologia greca", *Rivista di Storia della Filosofia*, Año III, Fasc. 1, pp. 213-236.

SNELL, Bruno

- 1931: "Böhme, Seele und das Ich bei Homer" (recensión del libro de Böhme), *Gnomon*, 7, pp. 74-86.
- 1977: "φρένες-φρόνησις", *Glotta*, 55, pp. 34-64.

VIVANTE, Paolo

- 1956: "Sulle designazioni omeriche della realtà psichica", *Archivio Glottologico Italiano* 41, pp. 113-138.

WALTER-KARYDI, E.

- 1974: "Ἐνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες", *Gymnasium*, 81, pp.

177-181.

WARDEN, John R.

1971: “*Ψυχή* in homeric Death-Descriptions”, *Phoenix*, 25, pp.

95-103.

“The Mind of Zeus”, *Journal of History of Ideas*, 32, pp. 3-

14.

WEBSTER, T. B. L.

1953: “Language and Thought in Early Greece”, *Manchester*

Memoirs, 94, n° 3 (1952-3) pp. 17-38.

1957: “Some Psychological Terms in Greek Tragedy”, *Journal of*

Hellenic Studies, 77, pp. 149-154.

5. DIRECCIONES BIBLIOGRÁFICAS EN INTERNET:

Para una información bibliográfica más completa, pueden consultarse algunas de estas guías, catálogos y recopilaciones en Internet:

Apa. The American Philosophical Association:

<<http://www.udel.edu/apa>>

Centro Telemático de Filosofía:

<<http://www.blues.uab.es/filosofia>>

Karlsruher Virtueller Katalog:

<<http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kuk.html>>

Página de filosofía de Yahoo:

<<http://dir.yahoo.com/humanities/philosophy/>>

Philosophy in Cyberspace:

<<http://www.monash.edu.au/>>

Philosophy at Large:

<<http://www.liv.ac.uk/Philosophy/philos.html>>

Philosophy on the Web:

<<http://www.phil.ruu.nl/philosophy-sites.html#Directoires>>

Philosophie-Seiten:

<<http://www.Philo.de/Philosophie-Seiten/>>

Proyecto de Filosofía en español:

<<http://www.filosofia.org/>>

Répertoire Bibliographique de la Philosophie. Louvain-La-Neuve:

Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1932 y ss.

Servidores de Internet para filósofos. Utrecht University:

<<http://www.phil.uu.nl/philosophy-services.html>>

The Notebook for Contemporary Continental Philosophy:

<<http://www.baylor.edu/~Scott-Moore/Continental#>>

The philosopher's Index. An International Index to philosophical periodicals books. Bowling Green. Ohio. USA, 1967 y ss.

VIII. ÍNDICE DE TABLAS

Tabla I. <i>Θυμός</i>	165
Tabla II. <i>Φρήν (φρένες)</i>	304
Tabla III. <i>Νόος</i>	480
Tabla IV. <i>Ἡτορ</i>	652
Tabla V. <i>Κῆρ</i>	656
Tabla VI. <i>Κραδίη</i>	659
Tabla VII. Criterios de análisis	678
Tabla VIII. Grado de superposición de sentidos	679

IX. ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Lámina 1. El Sueño y la Muerte levantan el cadáver de Sarpedón	681
Lámina 2. Aquiles se dispone a sacrificar a un troyano en la pira	682
Lámina 3. La carrera de carros en los funerales de Patroclo	683
Lámina 4. Alejandro huye ante Menelao	684
Lámina 5. Afrodita saca a Eneas del combate	685
Lámina 6. Crises suplica a Agamenón que le devuelva a su hija	686
Lámina 7. Agamenón se lleva a Briseida	687
Lámina 8. Príamo se presenta suplicante ante Aquiles	688
Lámina 9. Aquiles y Héctor se enfrentan en el duelo decisivo	689
Lámina 10. Aquiles se dispone a matar a Licaón	690
Lámina 11. Aquiles, enlutado, es abrazado por Tetis	691
Lámina 12. Aquiles recibe sus armas de manos de Tetis	692
Lámina 13. Patroclo hace una ofrenda antes de marchar al combate	693
Lámina 14. Odiseo y Fénix tratan de convencer a Aquiles	694
Lámina 15. Hefesto le entrega a Tetis las armas de Aquiles	695
Lámina 16. Héctor se despide de Andrómaca y de su hijo	696
Lámina 17. Príamo y Hécuba se despiden de Héctor	697



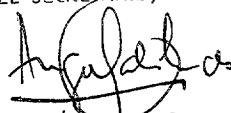
REUNIDO, EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE SBRESALIENTE CUM LAUDE
MADRID, veinticinco de mayo de dos mil

(por
unani-
midad)

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO,





FDO.: Enrique López Castellón

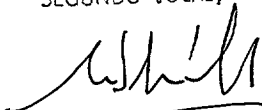
FDO.: Ángel Gabitondo Pujol

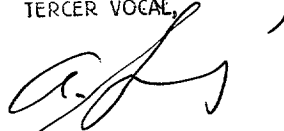
PRIMER VOCAL,

SEGUNDO VOCAL,

TERCER VOCAL,







FDO.: Emilia Crespo Güemes

FDO.: Carlos García Gual

FDO.: Roberto Bernabé Pajares